اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات

ایک مطالعہ

جلد سوم



پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر

اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات

ایک مطالعہ

(اقبال کے فہمِ اسلام اور فنِ شاعری پر اعتراضات)

جلد سوم

پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر

اقبال اکادمی پاکستان

ناشر

محمد بخش سانگی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومت پاکستان

قومی تاریخ و ادبی ورثہ ڈویژن

وزارت اطلاعات، نشریات، قومی تاریخ و ادبی ورثہ

چھٹی منزل، ایوان اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور
Tel: [+92-42] 36314510, 99203573
Fax: [+92-42] 36314496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-536-3

طبع اوّل	:	۲۰۱۸ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۹۳۰ روپے
		۲۳ امریکی ڈالر
مطبع	:	عدنان پرنٹرز، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶- میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

اقبال کی شخصیت اور فکروفن پر اعتراضات

ایک مطالعہ

جلد سوم

کتابِ پنجم : فہمِ اسلام

فہرست

کتابِ پنجم : فہمِ اسلام

☆......☆......☆

فہمِ اسلام ۔ تفصیلِ ابواب

☆ تقدیم

۱۔ خطبات

۲۔ تصورِ اجتہاد

۳۔ جمہوریت

۴۔ عقائد

۵۔ معرکۂ اسرارِ خودی

☆......☆......☆

تقدیم

کسی مسلک کے پیرو اپنے ہی مسلک کو حقیقی اسلام سمجھتے ہیں۔ یہ نقطۂ نظر مسالک کے اختلاف کو مخالفت، شدت پسندی اور فساد فی الامت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ عالمی سطح پر بھی فساد برپا ہے اور اس کا نشانہ بھی عالم اسلام ہے۔ اس مصیبت سے نجات کے لیے ضروری ہے کہ مسلمان داخلی طور پر یکجا اور مضبوط ہوں۔ ایک ایسا نیا اور اجتہادی ذہنی رویہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے جو مسالک سے بلند تر ہو۔ دوسرے مسالک کو کافر سمجھنا اور ان کے پیروکاروں کو قتل کرنا، اسلام کو کمزور کرنا اور اپنے پاؤں پر کلہاڑی مارنا ہے۔ فرقہ پرستی کے علاوہ نسل پرستی اور لسانی منافرت بھی ایسے ہی خبائث ہیں۔ اسلام میں وفاداری کا مرکز نہ فرقہ ہے، نہ نسل، نہ علاقہ اور نہ زبان۔ اقبال نے ان گرفتاریوں سے خبردار کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک وفاداری کا مرکز اللہ کی ذات ہے۔ اللہ سے وفاداری، پیغمبرِ اعظم و آخر ﷺ سے وفاداری اور اسلام سے وفاداری ایک ہی بات ہے۔

علما کا اصرار شریعت کے نفاذ پر اور صوفیا کا مطمحِ نظر محبتِ رسول ﷺ ہے۔ اسلام کا پیدا کردہ اوّلین معاشرہ شریعت کا پابند بھی تھا اور محبتِ رسول ﷺ سے سرشار بھی تھا۔ محبت اور وفاداری کی بنیاد ایمان ہے۔ ایمان محکم ہو تو شریعت کی عملداری چھوٹی بڑی سب برائیوں کا قلع قمع کرتی ہے۔ اقبال کے ہاں محبت و شریعت کا امتزاج ہے۔ پاکستان میں یقین افروزی کے ساتھ شریعت کے نفاذ کی ضرورت ہے۔ اس طرح بدعنوانی کی وسیع اور گہری جڑیں کٹ جائیں گی، معاشرہ امن و امان سے ہم کنار ہوگا اور آزادی و مساوات و اخوت کا خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکے گا۔

علما کہ شریعت کے علمبردار ہیں، ان میں سے اکثر کی نظر رسوم و ظواہر پر ہوتی ہے۔ وہ فقہ کی جزئیات پر اصرار سے دین کو مشکل بناتے اور فرقہ پرستی کو فروغ دیتے ہیں۔

علامہ اقبال کا مرکزِ نگاہ جنابِ رسالت مآب ﷺ کی شخصیت ہے۔ اسوۂ حسنہ کا مظہر رسولِ اکرم ﷺ کی شخصیت ہے۔ خلقِ عظیم اور رحمت للعلمین آپ ﷺ کی شخصیت ہی کے اوصاف وعناصر ہیں۔ یہ شخصیت انسانوں کے لیے عمدہ ترین نمونہ ہے۔ اس نمونے کا مقصد یہ ہے کہ ایسی ہی شخصیتوں کا ظہور ہو۔ اس نصب العین سے جو جتنا قریب ہوتا ہے وہ اتنا بڑا مسلمان ہے۔ اس قرب کے لیے صدق ویقین اور آرزومندی بنیادی ضرورت ہے۔ اللہ کے احکام کی پابندی اس یقین اور وفاداری ہی کا مظہر ہے۔ مسلمان حدودِ مصطفیٰ سے باہر قدم نہیں رکھتا۔[1]

علامہ اقبال کے نزدیک اسلام کی اعلیٰ تر اور حقیقی شکل نہ ڈاگما ہے، نہ ملائیت اور نہ رسوم وظواہر۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ اسلام ایک قدم ہے نوعِ انسانی کے اتحاد کی طرف اور اسلام ایک سوشل نظام ہے جو حریت ومساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے، تو ان کے فہمِ اسلام پر روشنی پڑتی ہے لیکن جب وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ اور رسول ﷺ سے وفاداری مسلمانوں کو دنیا کی قیادت پر فائز کرسکتی ہے یا عملی طور پر صرف اسلام ہی انسانی نصب العین کے حصول کا کارگر ذریعہ ہے تو اس سے اقبال کا تصورِ اسلام واضح ہوتا ہے۔

اقبال دنیا کی تمام مذہبی تحریکوں کو ادب اور احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، گو یہ احترام انھیں ایسی تنقید سے باز نہیں رکھ سکتا جس کی بنا دیانت پر ہو اور جس میں سوائے خلوص کے اور کچھ نہ ہو۔ اقبال نے طویل اور آزادانہ غور وفکر کا نتیجہ اس جملے میں بیان کیا ہے کہ اس وقت اقوامِ انسانی کے لیے سب سے بڑی نعمت اسلام ہے۔[2]

اقبال کے نزدیک ''اگر ارتقائے تمدن وتہذیبِ انسان کو ایک درخت سے تعبیر کیا جائے تو مذہب اس کا ایک پھل ہوگا اور پھل بھی ایسا جس کا کھانا قومی زندگی کے لیے ایسا ہی ضروری ہے جیسے پانی، ہوا اور غذا کا استعمال جسمانی بقا کے لیے لازم ہے۔''[3] اقبال کو یقین تھا کہ ازمنۂ وسطیٰ کا مقبول تصوف اور عصرِ جدید کے غالب نظریات میں دورِ حاضر کی بیمار انسانیت کا علاج نہیں ہے۔ جدید نظریات میں وطنی قوم پرستی اور ملحدانہ اشتراکیت شامل ہیں۔ تصوف کے پرانے طور طریقے اب کارآمد نہیں ہیں۔ عصرِ حاضر کی نسلِ انسانی کے عوارض کا علاج مذہب یعنی دینِ اسلام میں ہے؛ لیکن ایسے اسلام میں نہیں جو رسوم وظواہر

میں جکڑا ہوا اور جو اندھا تحکمانہ عقیدہ بن کر رہ جائے بلکہ اسلام کی حقیقی شکل جو پاپائیت یا ملائیت سے بلند ہے۔[۴]

ملحدانہ اشتراکیت خلافِ فطرت نظریہ تھا اور اس کی ناکامی کی پیش گوئی اقبال نے ۱۹۲۳ء میں کردی تھی۔ یہ پیش گوئی ۱۹۸۹ء میں پوری ہوئی۔ گیا دورِ سرمایہ داری گیا/تماشا دکھا کر مداری گیا۔ سرمایہ داری نظام کے خاتمے کا اعلان ہے۔ اقبال کے نزدیک جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہو اسے دنیا میں استحکام حاصل نہیں ہو سکتا:

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے[۵]

ریمنڈ بیکر کی کتاب Capitalism's Achilles Heels اس شعر کی تفسیر ہے۔ اگرچہ بیکر نے اصلاحِ نظام کی تجاویز دی ہیں لیکن ان کی حیثیت 'تدبر کی فسوں کاری' سے زیادہ نہیں ہے۔ معاملہ یہ ہے کہ مغربی تمدن کی بنیاد ہی حصولِ دولت کی تگ و دو پر ہے۔ سرمایہ داری اس کا مظہر ہے۔ بیکر نے بھی ایک عنوان We Like Money قائم کیا ہے۔ جب تک یہ بنیاد موجود ہے ایڑیاں دکھتی رہیں گی۔ اس نظام کی جگہ بلند تر انسانی نصب العین جو دنیوی فلاح کا بھی ضامن ہو صرف اسلام فراہم کرتا ہے۔ وطنی قوم پرستی (Nationalism) کی بنیاد پر، بیسویں صدی میں، دو عالمگیر جنگیں برپا ہو چکی ہیں جنھوں نے انسانیت کو لہولہان کر دیا۔ یہ نیشنلزم کی ناکامی کا اشاریہ تھا، چنانچہ یہ ازم وہاں کمزور پڑنے جا رہا ہے جہاں سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ یورپی یونین کا قیام بڑی حد تک، نیشنلزم کی نفی ہے لیکن اقبال کے نزدیک اسلام کا معاملہ مختلف ہے:

نخلِ اسلام نمونہ ہے برومندی کا
پھل ہے یہ سیکڑوں صدیوں کی چمن بندی کا[۶]

قرآنِ مجید کی حکمت ازلی و ابدی ہے:

آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم
حکمتِ او لا یزال است و قدیم[۷]

مسلمان کا نصب العین (اللہ سے وفاداری) بہت مشکل ہے لیکن حاصل ہو جائے تو عظیم شخصیت تشکیل پاتی ہے۔ نکتۂ توحید دل میں اُتر جائے تو انسان یگانہ و یکتا ہو جاتا ہے:

رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
اُتر گیا جو ترے دل میں لَا شَرِیکَ لَہٗ[8]

اسلام نے ادنیٰ عام مسالے سے حیات اور قوت کے اعلیٰ ترین نمونے پیدا کیے۔ اقبال لکھتے ہیں:

Out of the plebeian material Islam has formed men of the noblest type of life and power.[9]

یہ بات رسولِ اعظم و آخر ﷺ کے حوالے سے بھی بیان ہوئی ہے:

عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرہ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب![10]

جن افراد کے دل و دماغ میں توحید کا تصور رچ بس گیا تھا، جو محبتِ رسول ﷺ سے سرشار تھے اور اسوۂ حسنہ (نسلِ انسانی کی بہترین شخصیت کے اوصاف) کو اختیار کرنے میں یکسو تھے، نیز اسلامی احکام پر عمل کیا، ان میں دنیا بھر کی قیادت سنبھالنے کا جوہر پیدا ہو گیا تھا۔ یہ منفرد اور بے مثل جماعت نصف صدی کے اندر جہاں بانی اور جہاں آرائی کے فرائض ادا کر رہی تھی۔

اقبال کے تصوّرِ اسلام کے ایک اہم نکتے کا انکشاف خطبۂ الٰہ آباد میں ہوا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ''ایک سبق جو میں نے مسلمانوں کی تاریخ سے سیکھا ہے یہ ہے کہ آڑے وقتوں میں اسلام نے مسلمانوں کو بچایا ہے نہ کہ مسلمانوں نے اسلام کو۔'' چنانچہ اسلام ہی کے باعث، اور اسلامی نظریۂ قومیت ہی کے تحت جس کی مؤثر توضیح علامہ اقبال ہی نے کی، پاکستان قائم ہوا اور برِّ صغیر کے مسلم اکثریتی خطوں کے مسلمان ہندو تسلط کی ذلت و مصیبت سے بچ گئے۔ اقبال نے طویل عرصے تک، مؤثر انداز اور تسلسل کے ساتھ، اسلامی قومیت کے تصور کی آبیاری کی لیکن بلند پایہ علما کا ایک اہم گروہ اس تصور کے ادراک سے قاصر رہا۔

اقبال کے تصوّرِ اسلام کے ساتھ ان کا فہمِ اسلام مربوط ہے۔ ان کے نزدیک

مسلمانوں کا نصب العین اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی۔ اللہ سے وفاداری ہر شے پر مقدم ہے۔ اس وفاداری کے مقابلے میں مال و دولتِ دنیا اور رشتہ و پیوند بھی ہیچ ہیں۔ وفاداری کی یہی سطح تھی جس نے مسلمانوں کو دنیا کی قیادت پر فائز کیا تھا۔ کلمۂ طیبہ انسان کی کایا پلٹ دیتا ہے۔ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ سے بھی شخصیت بنتی اور مستحکم ہوتی ہے۔ مضبوط شخصیت حالات کا رُخ پھیر دیتی ہے۔ کمزور شخصیت پر زمانہ سوار ہوتا ہے۔ مضبوط شخصیت زمانے پر سوار ہو جاتی ہے اور تاریخ کے دھارے کو موڑ دیتی ہے۔ یہ مقام نائب حق کا ہے اور یہی تصورِ خودی کا حاصل ہے۔

اقبال نے قرآن حکیم کو اس طرح سمجھا ہے گویا وہ ان پر نازل ہوا ہے۔[۱۲] جنابِ رسالت مآب ﷺ کی شخصیت ان کے ذہنی وجود پر حاوی ہے اور ان کی لوحِ دل پر صرف 'اللہ' نقش ہے۔[۱۳] اقبال کی خود آگہی اور خدا آگاہی اسی کا ثمر ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر وہ خود شناسی اور خدا شناسی کے نقیب بن گئے ہیں۔

مسلمان کی زندگی کے حقائق کیا ہیں؟ یہ اسرارِ خودی کا موضوع ہے۔ اسرارِ حیاتِ ملّتِ اسلامیہ رموزِ بیخودی کا موضوع ہے۔ اسرار و رموز میں اقبال کا فلسفہ متعین اور فہمِ اسلام، بڑی حد تک، واضح ہو گیا تھا۔ اس خاکے میں، اگلے بیس برس کے دوران، رنگ بھرتے رہے۔ حیاتِ فردیہ کی سب سے بڑی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایمانِ محکم سے ثبات حاصل کرتی ہے۔ افراد کا یقین سرمایۂ ملّت ہے جب کہ بے یقینی غلامی سے بدتر ہے۔ یقین تابناک ہو کر عشق کی صورت اختیار کرتا ہے۔ عشق ہے تو مسلمان سب کچھ ہے ورنہ خاک کا ڈھیر ہے۔ عشق و محبت کے کمال کے ساتھ حکمت و دانش کی انتہا کا امتزاج ہو تو مسلمان کی زندگی بنتی ہے:

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں![۱۴]

قرآنِ حکیم میں ایمان کے بعد سب سے زیادہ زور عمل پر ہے۔ پیغمبرِ اسلام کی پوری زندگی عمل اور جدوجہد سے عبارت ہے۔ سادہ زندگی گزارنے، مشکلات پر قابو پانے

اور عملِ پیہم سے شخصیت مضبوط ہوتی ہے۔ بے یقینی، بے عملی اور عیش کوشی سے کمزور ہوتی ہے۔ خوف، حزن، غلامی، خوشامد اور مایوسی بھی ایسے خبائث ہیں جن سے شخصیت یا خودی کمزور ہوتی ہے۔ حالتِ احتیاج میں دستِ سوال دراز کرنے سے بھی خودی کمزور ہوتی ہے۔ فقر واستغنا سے مضبوط ہوتی ہے۔ خوف، حزن اور مایوسی کا ازالہ توحید کرتی ہے۔ لا الٰہ الاّ اللہ ہی خودی کا سرِّ نہاں ہے۔ خودی کا سرِّ نہاں لا الٰہ الاّ اللہ۔[۱۵]

اسلام کیسی شخصیت کی تشکیل کرتا ہے یہ اقبال کا بنیادی موضوع ہے۔ کیسی ملت کی تشکیل کرتا ہے، یہ بھی ان کا بنیادی موضوع ہے۔ شخصیت کا کامل ترین نمونہ، جنابِ رسالت مآب ﷺ کی ذات ہے۔ یہ نمونہ عطا کر کے اللہ نے نسلِ انسانی پر احسانِ عظیم کیا ہے۔ محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کی صفات کا بہترین مظہر ہیں۔ ان کے اپنے منفرد اوصاف بھی ہیں۔ نائبِ حق یا "مسلمان" وہی ہے جس کی شخصیت رسولِ اکرم ﷺ کی شخصیت سے مشابہ ہو۔ جو جتنا زیادہ، شخصی اعتبار سے، ان سے قریب ہے، وہ اتنا ہی بڑا انسان یا مسلمان ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم 'مردِ مسلمان' میں اقبال نے مسلمان کو اللہ کی جلالی و جمالی صفات کا حامل قرار دیا ہے۔ مسلمان رسول اکرم ﷺ کے اپنے اوصاف کا وارث وحامل بھی ہے۔ حسبِ ذیل اشعار میں سے پہلے دو اللہ کی صفات کے حوالے سے اور اگلے تین رسولِ اکرم ﷺ کے اوصاف کے تناظر میں ہیں:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان!
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان!
ہمسایۂ جبریلِ امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشان!
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن!
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن!
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان قیامت میں بھی میزان!

مسلمان اللہ کی جلالی و جمالی صفات کا حامل، گفتار اور کردار میں اللہ کا ایک نشان اور کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ کا مظہر ہوتا ہے۔ علامہ اقبال نے یہ سب کچھ صِبْغَةَ اللّٰهِ وَ مَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً سے اخذ کیا ہے۔ حدیث شریف تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللّٰهِ بھی ان کے پیشِ نظر تھی۔ آخری تین اشعار میں ان اوصاف کا عکس مسلمان میں دیکھ رہے ہیں جو رسولِ اکرم ﷺ کے منفرد اوصاف ہیں۔

اُمتِ مسلمہ نے ہزار برس کے دوران جو شاندار تہذیب استوار کی، مسلمان اس کا بھی وارث و حامل ہے۔ اس اعتبار سے عہدِ خلافتِ راشدہ اور اوصافِ صحابہؓ، سب سے بڑھ کر، اس کا مرکزِ نگاہ ہیں۔ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَیْنَهُمْ [18] صحابۂ کرام کے اوصاف ہیں۔ مسلمان ان اوصاف کا بھی حامل ہے۔ اسی نظم کا اگلا شعر ہے:

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان!

'مسجد قرطبہ' میں بندۂ مومن کو جس طرح مولا صفات اور آنحضرت ﷺ کی شخصیت کا عکس قرار دیا ہے اس سے یہ نکتہ مزید واضح ہو جاتا ہے۔ پہلے دو شعر اللہ کی صفات اور اگلے دو اشعار رسولِ اکرم ﷺ کی شخصیت کے حوالے سے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کار کشا کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگاہ دلنواز
نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز

بندۂ مومن کہ خاکی ہے، نوری نہاد اور مولا صفات بھی ہے، اسی لیے غالب، کار آفریں، کارکشا اور کارساز ہے۔ ان اوصاف کا مظہرِ کمال رسولِ اعظم و آخر ﷺ ہیں۔

انھوں نے دنیا میں سب سے بڑا اخلاقی و تہذیبی انقلاب برپا کیا۔ چنانچہ نائب حق کا اصل کام اسلامی معاشرے کا قیام، اس کی توسیع اور دنیا میں امن و امان کا قیام ہے۔ اقبال نائب حق کا خیر مقدم اس طرح کرتے ہیں:

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا
اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
شورشِ اقوام را خاموش کن
نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوت ساز دہ
جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایام صلح
جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح[19]

اے زمانے کے سوار آ۔ آئنے امکانات کو فروغ دینے والے آ۔ اقوام کی شورش کو خاموش کر۔ اپنے نغمے سے راحت کا سامان مہیا کر۔ ایسا قانون لا جو اخوت ساز ہو۔ ایسا جام پیش کر جس میں محبت کی شراب ہو۔ جنگجوؤں کو صلح کا پیغام دے اور دنیا میں امن قائم کر۔

۲

ملتِ اسلامیہ محمد ﷺ کی رسالت کے باعث وجود میں آئی۔ مسلمان ہونے کی بنیادی شرط توحید اور رسالتِ محمدیہ ﷺ پر ایمان ہے۔ ملت اسلامیہ کی اساس بھی یہی دو عناصر ہیں۔ اسلام ایک ملت ایک امت ایک قوم کی تشکیل کرتا ہے۔ یہ ملت کسی ملک یا وطن تک محدود نہیں ہے۔ اس کی اساس نہ وطنی ہے نہ نسلی ہے نہ لسانی ہے۔ اس کی تشکیل سے معاشی اغراض کا تعلق بھی نہیں ہے۔ اس ملت کی کوئی نہایت مکانی نہیں ہے۔ نہایت زمانی بھی نہیں ہے۔ یہ اسلامی تصورِ قومیت ہے جس کی وضاحت علامہ اقبال نے بیس برس تک متواتر کی۔ اسلامی تصورِ قومیت ہی، برِ صغیر کی سطح پر، تصورِ پاکستان ہے۔ مسلمان ہندوؤں سے الگ قوم ہیں اس لیے مسلم اکثریت کے خطے میں الگ مسلم ریاست قائم ہونی چاہیے۔ یہ نظریہ تھا جسے لے کر قائد اعظم نے ایک زبردست تحریک چلائی اور پاکستان قائم کر دیا۔

علّامہ اقبال کے نظریات موجود ہیں۔ قائداعظم کے ارشادات موجود ہیں۔ پاکستان کا دستور، متفقہ طور پر، بن چکا ہے لیکن دو انتہا پسند گروہ ہیں جنھوں نے قوم کو تقسیم کر رکھا ہے۔ ایک گروہ لادین (secular) ہے اور مغرب پرست ہے؛ دوسرا گروہ مذہبی شدت پسند اور قدامت پرست ہے۔ لشکر کشی، خودکش حملے، دھماکے، خوں ریزی کون سا المیہ ہے جو نہیں ہوا۔ اغیار موقعے سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے پاکستان کو عدمِ استحکام سے دوچار کرنا چاہتے تھے۔ قدامت پرست اجتہاد، جدید علم اور جمہوریّت کے مخالف ہیں۔ مغرب پرست حیاتِ اجتماعی سے اسلام ہی کو خارج کرنے کے درپے ہیں۔ اس طرح دونوں گروہ پاکستان کے دستور کو نہیں مانتے۔ اس صورتِ حال سے ہم عہدہ برآ ہو سکتے ہیں تو اقبال کے فہم اسلام کی بدولت۔ یہ اس لیے کہ اقبال ہی کا فہمِ اسلام درست ہے، بلند پایہ علما نے بھی اس کی توثیق کی ہے۔ مذہبی شدت پسندوں کا فہمِ اسلام ناقص ہے۔ پاکستان کی سول سوسائٹی اور مسلح افواج کا، بحیثیتِ مجموعی، اگر کسی پر اتفاقِ رائے ہے تو وہ علّامہ اقبال ہی ہیں۔ فکرِ اقبال کو بروئے کار لا کر ہم پاکستان کی کایا پلٹ سکتے ہیں۔

ضربِ کلیم کی ایک نظم ہے 'علم اور دین'۔ یہ مشہور شعر اسی نظم کا ہے:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصّۂ جدید و قدیم

علم کا لفظ محیط ہے سائنسی اور سماجی علوم پر۔ یورپ نے علم مسلمانوں سے سیکھا اور اسے ترقی دی۔ قدامت پرستوں کے لیے یہ ترقی یافتہ علم اجنبی ہے۔ وہ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ مغرب پرست دین سے دور اور بیزار ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام بے کار ہے اور وہی سب ٹھیک ہے جو مغرب میں ہے۔ وہ اس سے بھی اتفاق نہیں کرتے کہ مغرب میں علم کی روشنی مسلمانوں کے باعث پھیلی۔ جس حقیقت کا اعتراف و اعلان مغربی دنیا کے صاحبانِ علم اور محققین کر رہے ہیں یہ اس سے بھی مانوس نہیں ہیں۔ فرانسیسی محقق ڈاکٹر گستاؤلی بان نے اپنی بلند پایہ کتاب تمدنِ عرب میں بار بار تصریح کی ہے کہ تمدنِ اسلام کا بہت ہی زبردست اثر تمام عالم پر رہا ہے۔ مسلمانوں کے علمی اور دماغی تسلط نے یورپ کے لیے علوم و فنون

اور ادب و فلسفہ کے دروازے کھولے اور چھٹے صدی تک یہی ہمارے اُستاد رہے۔ اسی طرح علم الانسان اور فلسفۂ تاریخ کے برطانوی ماہر رابرٹ بریفالٹ نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف تشکیلِ انسانیت میں، مختلف پہلوؤں سے، یہ بات دُہرائی ہے کہ صرف سائنس ہی نے یورپ کو حیاتِ تازہ نہیں بخشی بلکہ اسلامی تہذیب کے دوسرے بے شمار اثرات نے یورپی زندگی کو روشنی کی پہلی شعاعوں سے مالا مال کیا۔[۴۰]

اقبال نے ۱۹۱۱ء میں، محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں، کہا تھا کہ اسلام مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ ہے۔ نہ صرف علومِ جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی کا کوئی پہلو اور اچھا پہلو ایسا نہیں ہے جس پر اسلام نے بے انتہا روح پرور اثر نہ ڈالا ہو۔[۴۱]

یورپ کے بڑے حصے نے، اسلامی تہذیب سے بھرپور استفادے کے باوجود، دینِ اسلام قبول نہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی علوم میں نت نئے نظریے، اکثر ایک دوسرے کو کاٹنے والے نظریے، منظرِ عام پر آتے رہے۔ یورپ نے مسلمانوں کے علوم و فنون اختیار کیے، بنیادی انسانی حقوق کا سبق یاد کیا، آزادی، مساوات، اخوت کا علم بلند کیا، احترامِ آدمیت کی تحریک چلائی اور قانون کی حکمرانی قائم کی۔ اس سب کے باوجود، علم کو دین سے الگ رکھنے کے باعث، یورپ ایک متوازن تہذیب سے سرفراز نہ ہو سکا۔ بریفالٹ کے الفاظ میں

''ہماری تہذیب اپنی ساخت میں مختلف الاجزا، غیر متوازن، غیر منتظم اور غیر مساوی رہی، اور اس میں تعادل کا فقدان اس حد تک رہا کہ اس کے عناصر، اصولِ عدمِ مطابقت کی ابتری کے عالم میں، متواتر ایک دوسرے پر گرتے پڑتے رہے ہیں۔''[۴۲]

جمہوری نظام انسانیت کے لیے نجات دہندہ ہے لیکن مغرب کا کیپی ٹل ازم اس پر حاوی ہے اور نیشنلزم کے باعث یہ نظام ملکی سرحدیں عبور کرتے ہی جارحیت میں بدل جاتا ہے۔ اقبال اسی لیے سرمایہ دارانہ جمہوریت کی مخالفت کرتے ہیں اور جمعیت اقوام کی بجائے جمعیت آدم کی بات کرتے ہیں۔ اشتراکیت سرمایہ داری کے برعکس ہے لیکن مادہ پرستانہ ہے اور دین کے منافی ہے، چنانچہ اقبال دونوں کو یزداں ناشناس اور آدم فریب قرار دے کر مسترد کرتے ہیں۔ نظریۂ ارتقا رومی اور ابن مسکویہ کے ہاں موجود ہے لیکن دونوں تخلیق کے

بھی قائل ہیں۔ یہی مؤقف علامہ اقبال کا بھی ہے۔ مغرب میں ارتقا کے علمبردار تخلیق کا انکار کرتے ہیں اور ارتقا کا سبب خدا کی جگہ اتفاقات اور بقائے اصلح کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ بظاہر بقائے اصلح (Survival of the fittest) درست ہے لیکن اسے عالمگیر حقیقت کے طور پر اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ سامراجیت اور استعمار کی راہ ہموار ہوئی۔ یہ نظریہ کمزور اقوام پر یلغار اور ان کا استحصال کرنے کے لیے بے دریغ استعمال ہوا۔

علم سے دوری کے باعث مسلمان خوار ہوئے۔ دین بیزاری کے باعث مغرب خوار تر ہے۔ علامہ اقبال علم اور دین کے امتزاج پر زور دیتے ہیں۔ اس سے معجزے رونما ہوسکتے ہیں۔ اقبال مسلمانوں کو آمادہ کرتے ہیں کہ یہ کردار اختیار کرنے کے لیے دوبارہ اُٹھ کھڑے ہوں۔ دانش اور عشق یا علم اور دین کی یکجائی سے نیا جہان پیدا کریں؛ نیا عالمی نظام وجود میں لائیں۔

علامہ اقبال نے رموزِ بیخودی کے ایک باب میں رسالتِ محمدیہ ﷺ کے مقصود و منشا پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ مقصد اور غایت ہے بنی نوعِ انسان کی آزادی، مساوات اور اخوّت کی تشکیل و استواری۔ خطبۂ اجتہاد کو مکمل کرتے ہوئے توجہ دلاتے ہیں کہ چونکہ مسلمان آخری وحی کے حامل ہیں اور کسی نئی وحی کو ماننے کے مکلف نہیں ہیں، اس لیے دنیا میں سب سے زیادہ نجات یافتہ اور آزاد ہیں۔ اپنی اس حیثیت کا ادراک کرتے ہوئے ہمیں، اسلامی اصولوں کی روشنی میں، اپنی حیاتِ اجتماعیہ کو از سرِ نو تشکیل کرنا چاہیے؛ تاکہ اسلام کی غرض و غایت جو روحانی جمہوریت ہے پایۂ تکمیل کو پہنچ سکے۔ رموزِ بیخودی اور خطبۂ اجتہاد کے بیانات کو اکٹھا کر کے دیکھیں تو اسلامی جمہوریت ہی، جو نظامِ خلافت کے لیے جدید اصطلاح ہے، آزادی، مساوات اور اخوّت کی ضامن ہے۔

پاکستان کا دستور جملہ سیاسی جماعتوں نے متفقہ طور پر منظور کیا۔ مذہبی اور لادینی جماعتیں ان میں شامل تھیں۔ اسلامی جمہوریت کے دو بنیادی عناصر اس میں موجود ہیں۔ عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر حکومت کی تشکیل اور اللہ کی حاکمیت۔ عوامی نمائندوں کے سپرد یہ کام ہے کہ وہ اللہ کی حاکمیت کو بروئے کار لائیں۔ دستور کی رو سے پاکستان نیشن سٹیٹ

نہیں ہے؛ اسلامی سٹیٹ (اسلامی جمہوریہ) ہے۔ یہ بات بھی واضح رہنی چاہیے کہ بقول اقبال مسلم اکثریت کے ملک میں وطنی قومیت اور اسلامی قومیت ہم آہنگ ہو جاتی ہیں۔ مسلمان معاشرے میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے حقوق برابر ہوتے ہیں اور پاکستان میں ایسا ہی ہے۔[۲۳] ۱۱ اگست والی تقریر کا منشا بھی یہی تھا۔ اگر کوئی اور مقصد تھا جیسا کہ لادین طبقے کا اصرار ہے کہ اجتماعی سیاسی نظام سے قائداعظم نے اسلام کو بے دخل کر دیا تھا تو یہ صورتِ حال قوم کی اکثریت کبھی قبول نہیں کرے گی۔ قوم کو اسی راستے پر چلنا ہے جس پر چل کر پاکستان حاصل کیا گیا تھا۔ اس راستے پر اسے چلانے والے علامہ اقبال اور قائداعظم تھے۔ اسلامی جمہوریت کے ضمن میں اقبال اور قائداعظم کا مؤقف ایک ہے۔ قائداعظم کے یہ جملے قابلِ توجہ ہیں:

- ہمارا دین، ہمارا تمدن اور اسلامی تصورات حصولِ آزادی کے لیے ہماری قوتِ محرکہ ہیں۔[۲۴]
- ہم نے تیرہ سو برس پیشتر جمہوریت کا درس سیکھا تھا...... یہ ہم ہیں جنھوں نے انسانوں کی مساوات اور اخوت کا سبق پڑھا ہے۔[۲۵]
- میرے پیشِ نظر ایک ہی اصول تھا یعنی اسلامی جمہوریت کا اصول۔ میرا عقیدہ ہے کہ ہماری نجات ان سنہری قوانین کی پابندی میں ہے جو ہمارے شارعِ اعظم پیغمبرِ اسلام ﷺ نے ہمارے لیے متعین کیے۔[۲۶]
- مرحوم (علامہ اقبال) دورِ حاضر میں اسلام کے بہترین شارح تھے کیونکہ اس زمانے میں اقبال سے بہتر اسلام کو کسی نے نہیں سمجھا۔[۲۷]
- میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہمیں ان اصولوں کے مطابق زندگی بسر کرنے کی توفیق عطا فرمائے جن کی جھلک ان (اقبال) کے کلام میں موجود ہے تاکہ ہم بالآخر پاکستان حاصل کر کے انھی اصولوں کو اپنی مکمل طور پر خود مختار اور آزاد مملکت میں جاری و ساری کر سکیں۔[۲۸]
- پاکستان کا دستور صرف ملّت اور عوام نے بنانا ہے۔[۲۹]

ملّت اور عوام کے نمایندوں نے، اتفاقِ رائے سے، پاکستان کا دستور منظور کیا جس کا لب لباب اسلامی جمہوریت ہے۔ ملک کا نام ہی اسلامی جمہوریہ پاکستان ہے۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ مذکورہ دونوں انتہا پسند گروہ دستورِ پاکستان کو نہیں مانتے۔ 'اسلامی جمہوریہ' میں سے ایک کو جمہوریت اور دوسرے کو اسلام ناپسند ہے۔ اس دوسرے گروہ کا اصرار اسلامی کی جگہ سیکولر پر ہے۔ وہ سیاست سے مذہب کو الگ رکھنے کی بات کرتے ہیں۔ ان کا تناظر مذہبی شدت پسند ہوتے ہیں۔ وہ اسلام کو اجتماعی سیاسی و معاشی نظام سے خارج کرنے کے درپے ہیں۔ یہ بات ملک کی اکثریت بشمول فوج کبھی گوارا نہیں کرے گی۔

قائداعظم نے کبھی سیکولرازم کا لفظ تک استعمال نہیں کیا۔ اسلام کی حمایت سو سے زیادہ مرتبہ کی ہے۔ کیا سیکولر گروہ قوم کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ قائداعظم نے سچ صرف ایک مرتبہ، (۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کو) بولا اور باقی ارشادات سب جھوٹ تھے اور قائداعظم منافق تھے۔ کیا وہ قائداعظم کے ۲۵ جنوری ۱۹۴۸ء کے اس خطاب کو بناوٹی کہہ سکتے ہیں:

> اسلام اور اس کے اعلیٰ نصب العین نے ہمیں جمہوریت کا سبق پڑھایا ہے۔ اسلام نے ہر شخص کو مساوات، عدل اور انصاف کا درس دیا ہے۔ کسی کو جمہوریت، مساوات اور حریت سے خوف زدہ ہونے کی کیا ضرورت ہے جب کہ وہ دیانت کے اعلیٰ ترین معیار پر مبنی ہو اور اس کی بنیاد ہر شخص کے لیے انصاف اور عدل پر رکھی گئی ہو...... اسلام نہ صرف رسم و رواج، روایات اور روحانی نظریات کا مجموعہ ہے بلکہ اسلام ہر مسلمان کے لیے ایک ضابطہ بھی ہے جو اس کی حیات اور اس کے رویے بلکہ اس کی سیاست و اقتصادیات وغیرہ پر محیط ہے۔[30]

انتہا پسندی کا خاتمہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب دونوں گروہوں کی ذہنیت کا خاتمہ ہو۔ ایک کی سرگرمیاں دوسرے کے ردِّعمل اور تقویت کا باعث بنتی ہیں۔ دونوں گروہوں میں فکری یکجہتی اور قومی دھارے میں ان کی شمولیت ضروری ہے۔ دو اقدامات ناگزیر ہیں۔ ایک یہ کہ یکساں تعلیمی نظام و نصاب استوار کیا جائے جس میں اقبال

کا کلامِ نظم و نثر ہر سطح پر نمایاں ہو۔ ذرائع ابلاغ سے بھی اقبال کے فہمِ اسلام کو عام کیا جائے۔ اس طرح قوم یکجا اور توانا ہوگی۔

دوسرا قدم اس سے زیادہ بڑا، زیادہ مشکل اور زیادہ ہمہ گیر ہے۔ یہ اسلامی جمہوریّت کو عملاً قائم کرنا ہے۔ فیوڈلزم حقیقی جمہوریّت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ یورپ میں بھی جاگیرداری کی گرفت کا زائل ہونا اور جمہوریّت کا فروغ لازم وملزوم تھے لیکن وہاں تاجروں اور سرمایہ داروں نے جاگیرداروں کی جگہ لے لی۔ عوامی رائے دہندگی پر جاگیردار اثر انداز ہو یا سرمایہ دار حقیقی جمہوریّت کے منافی ہے۔ پاکستان میں دونوں طبقے برسرِ کار ہیں۔ یہاں جو جمہوریّت رائج رہی ہے اس کا نام نہاد ہونا صاف ظاہر ہے۔ جو لوگ صادق اور امین نہیں ہوتے وہ منتخب ہو کر پارلیمان میں پہنچ جاتے ہیں۔ بڑے پیمانے پر انتخابی اصلاحات بے شک ضروری ہیں لیکن ان سے یہ گھمبیر مسئلہ پوری طرح حل نہیں ہوگا۔ جاگیرداری کا خاتمہ ایک مخلص، پُرعزم اور مقبول و مضبوط قیادت ہی، بذریعہ پارلیمان کر سکتی ہے۔ فوج کا کوئی صاحب صدق و یقین سالار، اختیار سنبھال کر یہ قدم اُٹھائے تو بھی ایک حقیقی نمائندہ پارلیمان سے اس کی منظوری لینا ہوگی۔ پاکستان میں ووٹ خریدنے کا رواج بھی ہے۔ اس کا کوئی موثر حل سوائے اس کے نہیں ہے کہ ووٹ لینے والے اور دینے والے سب ایمان دار اور بلند کردار ہوں۔ بات پھر وہی آجاتی ہے جس پر اسلام کی اُٹھان ہے اور جو فکرِ اقبال کا محور ہے:

وہی دیرینہ بیماری! وہی نامحکمی دل کی
علاج اس کا وہی آبِ نشاط انگیز ہے ساقی! [31]
بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے!
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے! [32]

اسلامی جمہوریّت دستورِ پاکستان کا ماحصل ہے لیکن عملاً قائم نہیں ہے۔ بروئے کار آئے گی تو ملک سرداروں، جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کے چنگل سے آزاد ہوگا۔ امتیازات میں کمی آئے گی۔ قانونی مساوات اور قانون کی حکمرانی قائم ہوگی۔ اخوت پروان چڑھے

گی۔ احتساب کا کڑا نظام قائم ہوگا۔ دفاع مضبوط ہوگا اور تعلیم نیز تربیت عام اور یکساں ہوگی۔ مذہبی شدت پسندی، لادین انتہا پسندی، بیرونی مداخلت، فرقہ وارانہ، نسلی، لسانی اور علاقائی تعصبات کا قلع قمع ہوگا۔ پاکستان ایسی فلاحی ریاست بنے گا جو نہ صرف دنیوی اعتبار سے فلاحی ریاست ہوگی بلکہ ایسا ماحول فراہم ہوگا کہ اخروی فلاح کی راہ بھی ہموار ہو جائے گی۔

تبدیلی کے لیے زبردست قیادت کی ضرورت ہے، ایسی قیادت جو علامہ اقبال کے فہم اسلام سے آگاہ اور قائداعظم کے وژن کی حامل ہو، جو لوٹ مار کے سارے راستے بند کر دے، جو احتساب کا مضبوط نظام قائم کرے، اور عوامی فلاح و بہبود کو اوّلین ترجیح دے، مختصر یہ کہ اسلامی جمہوریت کے تصور کو عملی جامہ پہنا دے۔ اقبال کی راہ نمائی یہ ہے کہ جملہ مسلمان ممالک (اسلامی جمہوریتوں) کا ایک اتحاد قائم ہو۔ عالم اسلام اپنی تعمیرِ نو کے بعد تعمیرِ جہان کی ذمہ داری پوری کرے۔ سرمایہ داری، قوم پرستی اور اشتراکیت بیمار انسانیت کے مسائل کا جز ہیں، حل نہیں ہیں۔ دنیا عالم نو کی منتظر ہے:

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ!
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ!
شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوئے خوں ہے! یہ جوئے خوں ہے!
طلوعِ فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ!
جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ![۲۳]

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مرحلۂ اوّل، اطاعت۔ اسرارِ خودی

۲۔ مکتوبِ اقبال بنام سعید الدین جعفری، مورخہ ۱۴ نومبر ۱۹۲۳ء، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم

۳۔ مقالاتِ اقبال، ص ۸۰

4- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 149

۵۔ طلوعِ اسلام، بانگِ درا

۶۔ جوابِ شکوہ، بانگِ درا

۷۔ آئین، رموزِ بے خودی

۸۔ محراب گل کے افکار، ضربِ کلیم

9- Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 157

۱۰۔ ذوق و شوق، بالِ جبریل

۱۱۔ طلوعِ اسلام، بانگِ درا

۱۲۔ سید سلیمان ندوی راوی ہیں کہ افغانستان سے واپس آتے ہوئے اقبال نے لڑکپن کا ایک واقعہ سنایا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال اور قرآن از ڈاکٹر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، ص ۷، ۸) ماحصل یہ تھا کہ خاصا تجسس پیدا کرنے کے بعد والد گرامی نے ان سے کہا "بیٹا! کہنا یہ تھا کہ جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم پر اُتر رہا ہے۔" یہ شعر اسی تناظر میں ہے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف (بالِ جبریل، ص ۱۱۲)

۱۳۔ حضورِ رسالت، اقبال عرض گزار ہیں:

نہ با ملا نہ با صوفی نشستم   تو می دانی کہ من آنم نہ اینم
نویس 'اللہ' بر لوحِ دلِ من   کہ ہم خود را ہم او را فاش بینم

"میں نہ ملا کا ہم نشین ہوں نہ صوفی کا۔ آپ جانتے ہیں کہ میں نہ یہ ہوں نہ وہ ہوں۔ میری لوحِ دل پر 'اللہ' لکھ دیجیے تا کہ میں خود کو بھی صاف دیکھ سکوں اور اللہ کو بھی۔"

۱۴۔ مدنیتِ اسلام، ضربِ کلیم

۱۵۔ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ، ضربِ کلیم

۱۶۔ الرحمٰن، آیت ۲۹

۱۷۔ البقرہ، آیت ۱۳۸ ''اللہ کا رنگ اختیار کرو۔ اس رنگ سے اچھا اور کس کا رنگ ہوگا۔''

۱۸۔ سورۂ البقرہ، آیت ۱۶۵

۱۹۔ نیابتِ الٰہی، اسرارِ خودی

۲۰۔ راقم نے اپنی زیرِ تصنیف کتاب ''عظیم تر پاکستان'' میں کچھ تفصیل دی ہے۔

۲۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحات ۲۸۰۔۲۸۱

۲۲۔ تشکیلِ انسانیت، ص ۳۴۰

۲۳۔ دیکھیے، راقم کا کتابچہ، بعنوان ''پاکستان میں غیر مسلموں کے حقوق''

۲۴، ۲۵۔ قائداعظم: تقاریر و بیانات، جلد سوم، ص ۵۰۹، ۱۵۹

۲۶۔ ایضاً، ص ۴۱۲

۲۷، ۲۸۔ پاکستان تصوّر سے حقیقت تک، ص ۴۳، ۴۸

۲۹۔ قائداعظم: تقاریر و بیانات، جلد سوم، ص ۱۷۲

۳۰۔ ایضاً، جلد چہارم، ص ۴۰۲، ۴۰۳

۳۱۔ بالِ جبریل، ص ۱۵

۳۲۔ ساقی نامہ، بالِ جبریل

۳۳۔ زمانہ، بالِ جبریل

☆......☆......☆

پہلا باب

خطبات

خطبات پر اعتراضات

علامہ اقبال کی ایک معرکہ آرا تصنیف *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* ہے، لیکن مستشرقین اوران کے پیروکاروں نے اس میں قدامت پرستی کے عناصر تلاش کیے۔ اس کے برعکس رویہ مسلم قدامت پرستوں نے اختیار کررکھا ہے۔ جو ذہن جتنا قدیم ہے اس نے اقبال کے جدید رجحانات کو اسی قدر مسترد کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ یہ دعویٰ بھی سامنے آیا ہے کہ "حضرتِ اقبال نے خطبات کے مباحث سے رجوع کرلیا تھا۔"[۱]

خطبات پر ایک باقاعدہ ناقدانہ کتاب *Iqbal's Reconstruction* ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے ۱۹۴۴ء میں تیار کی لیکن اسے شائع نہ کیا۔ مسودہ اقبال اکیڈمی کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ ڈاکٹر موصوف کی ایک وقیع کتاب "قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل" ۱۹۸۹ء میں منظر عام پر آئی۔ ڈاکٹر فاروقی نے پہلی غیر شائع شدہ تصنیف سے بڑی حد تک رجوع کرلیا، لیکن بعض صاحبانِ علم نے اسے زیرِ بحث لا کر اس کی حیثیت کو بحال کردیا ہے۔ خطبات کے دیباچے میں اقبال نے لکھا ہے کہ فلسفیانہ فکر میں خاتمیت نہیں ہوتی۔ اس رائے کی بنیاد پر *Iqbal's Reconstruction* کے دیباچے میں ڈاکٹر فاروقی نے ایک امکان کی طرف توجہ دلائی ہے۔ ان کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ خود اقبال نے خطبات کے تصورات کو پیچھے چھوڑ دیا ہو اور بعد کے غور و فکر کے نتائج پیش کرنے کا موقع انھیں نہ ملا ہو، چنانچہ فکرِ اقبال میں دلچسپی رکھنے والوں کو یہ امکان نظر انداز نہیں کرنا چاہیے اور خطباتِ اقبال کے تصورات کو اقبال کے حتمی نتائجِ فکر نہیں سمجھ لینا چاہیے۔

یہ تجویز محمد سہیل عمر کے لیے دلچسپی کا باعث بنی۔ پروفیسر مرزا محمد منور کی ایک تحریر

بھی اسی نقطۂ نظر کے مطابق تھی۔ وہ مسلمہ اقبال شناس اور سہیل عمر کے اُستاد ہیں۔ لکھتے ہیں کہ ''ہمیں تشکیلِ جدید کی روشنی میں دورِ مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کی رک نہ گئی تھی۔ فکرِ اقبال، تشکیل جدید کے بعد، ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔[۲] ڈاکٹر فاروقی سے متاثر ہو کر اور پروفیسر محمد منور سے تقویت پا کر محمد سہیل عمر نے خطباتِ اقبال پر لمبے چوڑے سوالات اُٹھا دیے۔ بعض سوالوں کا جواب بھی درج کیا ہے۔ اس بحث کی جو تلخیص مولوی خالد بن حسن نے پیش کی ہے، حسبِ ذیل ہے:

> خطبات کے موضوعات متعین، تحریر فرمائشی اور وسائلِ تحقیق و مطالعہ صرف آٹھ برس تک محدود تھے۔ لہٰذا شاعری کے آزاد، پایدار اور تحقیق وسیلے کے مقابلے میں خطبات زمانے کے فکری اور سیاسی تقاضوں، معاشرتی عوامل، رجحانات، نفسیاتی ردِ عمل اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں۔ لہٰذا یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے کہ اصل چیز اقبال کا شعر ہے یا خطبات اور اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ خطبات کے بعد کی شاعری خطبات کی ناسخ قرار پائے گی یا نہیں۔ دوسرا زیادہ اہم سوال یہ کہ شاعری اور خطبات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ شاعری خطبات کی تابع ہے یا متوازی ہے؟
> اگر خطبات اور شاعری متوازی ہیں تو اقبال کی شخصیت مجروح ہوتی ہے جب کہ فی الاصل بات یہ نہیں ہے۔ اس تضاد و اختلاف کی توجیہہ و توضیح کیسے کی جائے یا خطبات و شاعری میں تطبیق کیسے پیدا کی جائے۔ اقبال نثر میں سوال قائم کرتے ہیں، شاعری جواب دیتی ہے لہٰذا اقبال کی شخصیت کا ایک رُخ اُفقی ہے، اسیرِ تاریخ ہے، دوسرا عمودی ہے، وراء تاریخ ہے۔
> شاعری فاعلی جہت کا ظہور ہے اور خطبات انفعالی سطح کی تجسیم۔[۳]

اس اداریے میں مولوی خالد بن حسن نے محمد سہیل عمر کے مؤقف کی تحسین و تائید کی ہے اور اس مؤقف کو ایک خاص مقصد کے لیے استعمال کیا ہے۔ ایک قدم آگے بڑھ کر

بلکہ ایک جست لگا کر مولوی خالد بن حسن نے یہ دعویٰ کر دیا کہ ''حضرت اقبالؒ نے خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا۔'' ساحل ۲۰۰۶ء کے سرورق پر رقم طراز ہیں:

علماء کرام کے شبہات و سوالات کی روشنی میں اقبال تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامی کے بیشتر مباحث سے رجوع کر چکے تھے۔ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے استقبالیہ یکم مارچ ۱۹۳۳ء کو خطاب کرتے ہوئے اقبال نے رجوع کا ذکر نہایت لطیف پیرائے میں کیا: 'میں نے اپنی زندگی کے ۳۵ سال اسلام اور موجودہ تہذیب و تمدن کی تطبیق کی تدابیر کے غور و فکر میں بسر کر دیے ہیں اور اس عرصے میں یہی میری زندگی کا مقصد وحید رہا ہے۔ میرے حال کے سفر نے مجھے کسی حد تک اس نتیجہ پر پہنچا دیا ہے کہ ایسے مسئلے کو اس شکل میں پیش نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ اس کا مطلب بجز اس کے کچھ نہیں کہ اسلام موجودہ تمدن کے مقابلے میں ایک کمزور طاقت ہے۔ میری رائے میں اس کو یوں پیش کرنا چاہیے کہ موجودہ تمدن کو کس طرح اسلام کے قریب تر لایا جائے۔' اقبال اور نذیر نیازی کی مراسلت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ علامہ اقبال خطبات پر نظر ثانی کر کے اسے دوبارہ لکھنا چاہتے تھے لیکن زندگی نے انھیں نظرِ ثانی کی مہلت نہ دی۔ سہیل عمر کی تحقیق بھی اس نقطۂ نظر کی تائید و توثیق کرتی ہے۔

ان تمام شواہد کے باوجود ابھی تک کوئی براہِ راست شہادت میسر نہ تھی جس سے یہ ثابت ہو کہ اقبال نے فی الواقع خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا لیکن ڈاکٹر غلام محمد کے امالی سے سیّد سلیمان ندوی اور اقبال کے مابین براہِ راست گفتگو کا متن یہ شہادت دیتا ہے کہ اقبال نے خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا۔

اس بڑے دعوے کے ثبوت میں مولوی خالد بن حسن کے پاس حسب ذیل چار شواہد ہیں:

(۱) اسلامک ری سرچ انسٹی ٹیوٹ کے استقبالیہ میں ''نہایت لطیف پیرائے

میں "رجوع کا ذکر

(۲) اقبال اور نذیر نیازی کی مراسلت

(۳) محمد سہیل عمر کی تحقیق

(۴) ڈاکٹر غلام محمد کے امالی

اسلامک ری سرچ انسٹی ٹیوٹ کے استقبالیے میں "نہایت لطیف پیرائے میں" ذکر اگر خطبات سے رجوع کا تھا تو بعد کے کسی اقدام یا بیان سے اس کی تائید و توثیق ہونا چاہیے تھی جو نہیں ہوئی بلکہ ہوا یہ کہ سال ڈیڑھ سال بعد ایک خطبے کے اضافے کے ساتھ خطبات کا دوسرا ایڈیشن آکسفورڈ یونیورسٹی پریس سے شائع ہوا۔ یہ واضح ثبوت تھا اس بات کا کہ خطبات سے رجوع کی بات اقبال کے ذہن میں نہیں تھی۔ مذکورہ تقریر کے تناظر میں ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ اقبال کسرِ نفسی سے کام لے رہے تھے۔ ان خطبات کے ذریعے اقبال نہ صرف مغربی تمدن کو اسلام کے قریب تر لائے بلکہ مسلمانوں کی نئی نسل کو عقلی، تجربی اور سائنسی علوم کے میدان میں مغرب سے استفادے کی دعوت دی۔ مغربی تمدن کے یہ پہلو، اقبال کے نزدیک، ان نظریات کے ترقی یافتہ پہلو ہیں جن پر مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ کے مختلف ادوار میں غور و فکر کیا جاتا رہا۔[۴]

نذیر نیازی اقبال مراسلت کا ماحصل جو خود نذیر نیازی نے بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ "حضرت علامہ کا خیال انھیں مطالب کو جو خطبات میں ادا کیے گئے اور زیادہ وضاحت، بلکہ ایک حد تک نئے انداز میں پیش کرنے کا تھا۔ مگر اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حضرت علامہ خطبات سے غیر مطمئن تھے۔ ان کا خیال تھا تو یہ کہ اسلامی فکر کی تشکیل جس نہج پر ہونی چاہیے اس کے لیے ایک مبسوط تصنیف کی ضرورت ہے۔"[۵] پروفیسر مرزا منور کی رائے پر ڈاکٹر جاوید اقبال کا تبصرہ سیّد نذیر نیازی کے مؤقف کی مزید وضاحت کرتا ہے۔ ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں:

> خیال رہے کہ ۱۹۲۹ء کے بعد کی زندگی میں ان کا ارادہ مزید دو کتب لکھنے کا تھا۔ ایک بعنوان "قرآن جیسے میں اسے سمجھتا ہوں" (انگریزی) اور دوسری "تاریخِ فقۂ اسلامی" (انگریزی) جس کا وعدہ انھوں نے نواب

بھوپال سے کر رکھا تھا اور جس کے نوٹس بھی م۔ش (میاں محمد شفیع) نے کچھ حد تک تیار کر لیے تھے۔ دونوں مجوزہ کتب کے موضوعات کا تعلق خطبات سے ہے اس لیے وہ انھی خطبات کی توسیع ہوتیں۔ مگر اقبال کی زندگی نے وفا نہ کی اور یہ کتب تحریر نہ کی جا سکیں۔[۶]

منہاجِ اقبال کی امتیازی حیثیت کو نمایاں کرنے کی خاطر محمد سہیل عمر نے "اصولِ تطبیق" اور "اصولِ تفریق" کی وضاحت کی ہے۔[۷] انھوں نے ڈاکٹر ظفر الحسن کے حوالے سے اصولِ تطبیق کو اقبال کا منہاج قرار دیا ہے اور اگرچہ اپنی بساط کی حد تک اس اصول کے نقائص و نتائج کو زیرِ بحث لائے ہیں لیکن پوری کتاب میں ایک جملہ بھی ایسا نہیں ملتا جس سے ظاہر ہو کہ "علامہ اقبال خطبات پر نظر ثانی کر کے اسے دوبارہ لکھنا چاہتے تھے۔" سچ یہ ہے کہ محمد سہیل عمر نے اپنے تمام تر تحفظات و سوالات و اعتراضات کے باوجود خطباتِ اقبال کی مروج و موجود شکل ہی کو نہ صرف خراجِ تحسین پیش کیا ہے بلکہ ان کے نزدیک اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کی بنا اقبال نے سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ رکھی ہے۔ لکھتے ہیں:

علامہ کے خطبات یعنی تشکیل جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ کو تقریباً سبھی ماہرینِ اقبال نے عہدِ حاضر میں حقائقِ دین کی سب سے کامیاب اور ہمہ گیر تعبیرِ نو قرار دیا ہے۔ علامہ کے زمانے تک آتے آتے، مغربِ جدید کی تہذیب سے فکری تصادم کے نتیجے میں، ان کے عہد کے سوالات ایک مخصوص شکل اختیار کر چکے تھے جو بڑی حد تک ان سے پہلے کے ادوار سے مختلف تھی۔ دوسری طرف علامہ اقبال کے فکری وسائل بھی ان سے پہلے کے دور کے مفکرین کے مقابلے میں وسیع تر اور مکمل تھے۔ مغربی تہذیب سے جیسا براہِ راست تعارف انھیں حاصل تھا اور مغربی فکر و فلسفہ پر جتنی گہرائی اور گیرائی سے ان کو دسترس حاصل تھی اس سے ان کے پیشرو بہرہ مند نہیں تھے۔

"علامہ کے عہد کے فکری مسائل کی مخصوص نوعیت، ان کے مخاطبین کے مخصوص ذہنی تقاضے اور علامہ کا فکری تناظر، یہ سب عناصر مل کر تشکیلِ جدید

کو اس طرح کی دیگر کاوشوں سے ایک الگ اور ممتاز حیثیت میں لے آتے ہیں۔"[8]

"علامہ اپنے مخاطب کو اسی کے مسلمات کے حوالے سے اور اسی کے تسلیم کردہ معقولات سے مشابہت کی طرف توجہ دلا کر اسے حقائقِ دینی میں سے ایک بنیادی چیز یعنی وحی خداوندی کا قائل کر رہے ہیں۔"[9]

"علامہ کو اپنی شخصیت کی عبقریت اور صلاحیتوں کا شعور ہے۔ وہ اپنی قوم کو ایک نیا تحرک اور قوتِ عمل عطا کرنے کے لیے اسلام کی فکرِ دینی کی اس طرح تعبیرِ نو کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ایک نئی مابعد الطبیعیات، نئے علم کلام کی صورت اختیار کر لے اور مندجہ ذیل آیتِ قرآنی کے ایک زندہ تجربے کا امکان پیدا ہو جائے۔ 'ما خلقکم و لا بعثکم الا کنفس واحدہ۔'"[10]

"علامہ اس بات کو لے کر آغاز استدلال کرتے ہیں کہ کلاسیکی طبیعیات نے اپنی بنیاد ہی پر تنقید شروع کر دی ہے۔ اور اس تنقید کے نتیجے کے طور پر وہ مادیت پرستی جو اس طبیعیات سے لازم و ملزوم سمجھی جاتی تھی اُٹھتی جا رہی ہے اور وہ دن دور نہیں ہے جب مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہوگا جن کا ہمیں گمان ہی نہیں۔ یہیں سے مذہب اور علم جدید میں تطبیق کے امکان کا جواز پیدا ہوتا ہے۔"[11]

"یہ ایک بڑے کام کا لمحۂ آغاز تھا۔ دورِ جدید اور فکرِ معاصر کے سامنے، مغرب کی یلغار کی جلو میں، اسلام کی فکری تعبیرِ نو کا، ایسی تعبیر جو ایک طرف اپنی اصل کی وفادار ہو اور دوسری جانب تقاضائے وقت، احتیاجِ مخاطبین اور عملی مسائل سے بخوبی عہدہ برآ ہو سکے۔ علامہ نے اس کام کی، دورِ جدید میں، سب سے زیادہ کامیابی سے بنا رکھی۔ انھیں اپنی راہ خود نکالنا تھی اور آنے والوں کو راستہ دکھانا تھا۔"[12]

یہ اقتباسات 'خطباتِ اقبال نئے تناظر میں' کے مقدمے اور اختتامیے سے لیے

گئے ہیں۔ مصنف کے نزدیک خطباتِ اقبال اسی موجودہ شکل میں، حقائقِ دین کی سب سے کامیاب اور ہمہ گیر تعبیرِ نو— ممتاز حیثیت کے حامل— وحی خداوندی کا قائل کرنے والے — ایک نیا تحرک اور قوتِ عمل عطا کرنے والے — نیز تقاضائے وقت، احتیاجِ مخاطبین اور علمی مسائل سے بخوبی عہدہ برآ ہوتے ہوئے اپنی اصل سے وفادار ہیں۔ یہ شواہد مولوی خالد بن حسن کے مؤقف کی تائید نہیں کرتے، تردید کرتے ہیں۔

آخری ''شہادت'' جسے سیّد سلیمان ندوی کی ''براہِ راست'' گفتگو قرار دیا گیا ہے، محض ایک واردات ہے فریب دہی کی۔ اس کا کیا ثبوت ہے کہ خطباتِ اقبال کو اسلام کے لیے خطرہ اور اس کی رخصتی قرار دینے والی گفتگو سیّد سلیمان ندوی کی ہے؟ نیز اس کا کیا ثبوت ہے کہ ڈاکٹر غلام محمد واقعتاً اس کے راوی ہیں اور انھوں نے ہی اسے سیّد سلیمان ندوی سے منسوب کیا ہے؟ اسے منظرِ عام پر اس وقت لایا گیا جب ڈاکٹر موصوف وفات پا چکے تھے اور اس گفتگو کی توثیق یا تردید نہیں کر سکتے تھے۔ مولوی خالد بن حسن کا دعویٰ ان کے ہم خیالوں کے لیے قابلِ قبول ہو تو ہو علمی دنیا میں اس کی کوئی وقعت نہیں ہے۔ یہ دعویٰ تحقیق کے معیار پر پورا نہیں اُترتا۔

علّامہ اقبال پر سیّد سلیمان ندوی کی تحریریں موجود و محفوظ ہیں۔ امالی ان سے مختلف ہی نہیں بلکہ ان کے برعکس ہیں۔ مولوی خالد بن حسن کے دعویٰ پر اعتبار کیا جائے تو سیّد سلیمان ندوی خدانخواستہ منافق قرار پاتے ہیں۔ یہ قیمت کون ادا کرے گا؟ مولوی موصوف کا کہا ہوا سند مانا جائے تو خطباتِ اقبال پر خطِ تنسیخ پھیرنا پڑے گا، وہ خطبات جو حقائقِ دین کی سب سے کامیاب اور ہمہ گیر تعبیرِ نو ہیں۔ مولوی موصوف نے خطباتِ اقبال کو منسوخ و متروک قرار دینے کے لیے جو طریقہ استعمال کیا ہے، اسے اختیار کر کے کوئی بھی دعویٰ کیا جا سکتا ہے اور کچھ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ مولانا محمد علی جوہر مرد تھے، اس طریقۂ واردات سے انھیں عورت قرار دیا جا سکتا ہے۔ کم از کم شکوک و شبہات پیدا کیے جا سکتے ہیں۔ اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے علّامہ اقبال کے بے مثال کردار کے ضمن میں یہی کچھ کیا جا رہا ہے۔

یہ کون لوگ ہیں اور ایسا کیوں کرتے ہیں؟ امالی پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے یہ معمہ حل ہو جاتا ہے۔ امالی میں مغربی فکر و فلسفہ، عقلیت اور سائنس کی مخالفت کی گئی ہے۔ آزادی، مساوات، جمہوریت اور اجتہاد [یعنی اجتہادِ مطلق] کو خلاف اسلام قرار دیا گیا ہے۔ اجتہاد کے بجائے تقلید پر اور حرکت کے بجائے جمود پر زور ہے۔ مادی ترقی کو اقبال کا مقصد قرار دے کر دونوں کی مذمت کی گئی ہے۔ مسلم ماڈرن ازم کی مخالفت اور قدامت پرستی کے تحفظ کی حمایت کی گئی ہے۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے اقبال کے فہم قرآن کو ناقص قرار دیا گیا ہے۔ ان پر عربی نہ جاننے کا الزام عائد کیا گیا ہے۔ اقبال کو مغرب سے مرعوب اور مغربی فکر و فلسفہ سے مسحور ظاہر کیا گیا ہے اور یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اقبال نے خطبات سے رجوع کر لیا تھا۔

تقلید پر جما ہوا قدامت پرست طبقہ اپنے مؤقف کے تحفظ کے لیے بے تحاشا الزام تراشیوں سے کام لیتا ہے۔ غلط بیانیاں مبالغے کے ساتھ کی جاتی ہیں اور مختلف مؤقف رکھنے والے کی کردار کشی تک نوبت پہنچتی ہے۔ یہ رویہ معلوم و معروف ہے۔ اس کا ہدف نہ صرف مغرب پرست اور جدیدیت کے علمبردار بنتے ہیں بلکہ علامہ اقبال بھی جو شرق و غرب اور قدیم و جدید کو ایک آفاقی اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ قدیمی اور جدیدی دونوں طبقے ایک دوسرے کے وجود کے درپے ہیں اور اس مقصد کی خاطر اقبال کو بھی حوالہ بناتے ہیں، چنانچہ قدیمیوں نے علامہ اقبال سے یہ قول منسوب کیا ہے کہ ''ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو ہلاک کر دیا جائے۔''[۱۳]

سیّد سلیمان ندوی علامہ اقبال کی اہمیت و حیثیت سے نہ صرف آگاہ تھے بلکہ اپنی تحریروں میں اپنی آرا کو پیش بھی کرتے رہے۔ اس سے امالی کے بزرگ انکار نہیں کر سکتے تھے، چنانچہ یہ اعتراف کرنا پڑا کہ ''جو کام علماء نہ کر سکے وہ کام اقبال مرحوم نے انجام دیا۔'' لیکن اقبال کے کارنامے کو شاعری تک محدود کر کے یہ فیصلہ سنایا کہ ''پوری اُمّت نے اقبال مرحوم کی لغزشوں اور خطاؤں کے عظیم مجموعے خطبات کو بھلا دیا۔''[۱۴] ایسی کوئی بات نہیں ہوئی اور نہ ہوگی۔ شاعری اور خطبات کے پیچھے ایک ہی وجدان کارفرما ہے اور دونوں میں

کوئی بنیادی فرق نہیں ہے اور جب فرق نہیں ہے تو فسانۂ رجوع بے کار ہے۔ شاعری اور خطبات دونوں اقبال کے فہمِ اسلام کا مظہر ہیں۔ اقبال کے فہمِ اسلام کے نمایاں ترین پہلو، سکون و جمود کے بجائے حرکت و تغیر اور تقلید کے بجائے اجتہاد پر زور شاعری اور خطبات دونوں میں ہے۔ توحید، ختمِ نبوت، خودی، تقدیر اور زمان کے تصورات شاعری اور خطبات میں ایک دوسرے کی توضیح و تکمیل کرتے ہیں۔ عقل و عشق، ایمان و حکمت اور دنیا و دین کا امتزاج دونوں کا اہم موضوع ہے۔ سائنسی علوم کی حمایت خطبات کے علاوہ شاعری میں بھی ہے۔ علمی تحقیق و جستجو مغرب کی ترقی کا اصل راز ہے۔ یہ وصف مغرب کی تہذیب کا اصل جوہر ہے جس کی اقبال نے یہاں اور وہاں حمایت کی ہے۔ تہذیبِ حاضر کی چمک (dazzling exterior) سے بہر حال خبردار کرتے ہیں، شاعری اور خطبات دونوں میں۔ ان نکات کی کچھ تفصیل اپنے اپنے مقام پر آئے گی۔

محمد سہیل عمر نے اپنی کتاب کے 'حرفِ آغاز' میں، خطبات کے ضمن میں، جو سوالات اُٹھائے ہیں اور جو جوابات دیے ہیں وہ حرفِ آخر نہیں ہیں۔ شاعری اور خطبات میں حقیقی فرق کیا ہے؟ اس کی وضاحت کلامِ اقبال کے حوالے سے ہونی چاہیے۔ یہ معاملہ خطباتِ اقبال کے منہاج سے بھی جڑا ہوا ہے۔ خطبات کی تفہیم کے لیے منہاج کا مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ صاحبانِ علم نے اس پر اظہارِ خیال کیا ہے لیکن اس بحر کا بڑا شناور ابھی منظرِ عام پر نہیں آیا۔ راقم نے اپنی استعداد کے مطابق اسے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اس موضوع پر قلم اُٹھانے سے پہلے بعض دوسرے اعتراضات پر اجمالی نظر ڈال لینا مناسب ہے۔

شاعری اور خطبات میں فرق کی حقیقی نوعیت

جن صاحبان نے اقبال کی شاعری کو زبردست خراجِ تحسین پیش کیا ہے اور خطباتِ اقبال کو خاک میں ملانے کی کوشش کی ہے، معنویت و فکر کے اعتبار سے، ان میں سرِفہرست امالی کے بزرگ ہیں۔ ان کا مؤقف ہے کہ کلامِ اقبال میں خیرِ مسلسل ہے جسے پوری اُمت نے روح میں بسا لیا۔ اقبال مرحوم نے ایسے ایسے مسلمانوں کے دل میں دین کی محبت جگا دی اور انھیں سچا مسلمان بنا دیا جنھیں علما بھی تبدیل نہیں کر سکے جب کہ پوری اُمت

نے اقبال کے خطبات کو بھلا دیا جو لغزشوں اور خطاؤں کا عظیم مجموعہ ہیں۔ [15] دوسرے معترضینِ خطباتِ اقبال نے بھی خطبات سے اختلاف ان کی معنویت کی بنا پر کیا ہے، چنانچہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خطبات اور شاعری میں، فکر و فلسفہ کے اعتبار سے، کوئی فرق ہے یا نہیں۔ اگر کوئی فرق نہیں ہے تو علامہ اقبال کے شعری اور نثری مظاہر دو لخت کیوں نظر آتے ہیں؟ کیا بقول جاوید امیر عثمانی اس کی وجہ یہ تو نہیں کہ "ہم نے اک نکتۂ تالیف کو ڈھونڈنے کی کوئی سنجیدہ اور باضابطہ کوشش ہی نہیں کی۔" [16]

اقبال کی شاعری اور خطبات میں جو حقیقی فرق ہے وہ خود اقبال نے واضح کر دیا ہے:

من بطبعِ عصرِ خود گفتم دو حرف — کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف!
حرفِ پیچا پیچ و حرفِ نیش دار — تا کنم عقل و دلِ مرداں شکار!
حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ — نالۂ مستانہ از تارِ چنگ!
اصل ایں از ذکر و اصلِ آں زفکر — اے تو بادا وارثِ ایں فکر و ذکر!
آبجویم از دو بحر اصلِ من است — فصلِ من فصل است و ہم وصلِ من است!

تا مزاجِ عصرِ من دیگر فتاد
طبعِ من ہنگامۂ دیگر نہاد! [17]

میں نے اپنے زمانے کا مزاج دیکھ کر اس سے دو باتیں کہیں
میں نے دو دریاؤں کو دو کوزوں میں بند کر دیا ہے
پیچ در پیچ بات اور دل میں کھب جانے والا کلام
تا کہ میں (ان کے ذریعے سے) مردانِ کار کے عقل اور دل کو شکار کروں
مغربی اسلوب میں ایک تہ دار حرف
چنگ کے تار سے نکلا ہوا ایک نالۂ مستانہ!
اس کی اصل ذکر سے نکلتی ہے اور اُس کی فکر سے
اے پسر! خدا تجھے اس ذکر و فکر کا وارث بنا دے
میں ندی ہوں! دو سمندروں سے پھوٹی ہوئی

میری جدائی جدائی بھی ہے اور میرا وصل بھی
چونکہ میرے دور کا مزاج بدل گیا ہے
میری طبیعت نے اسی لیے ایک نیا ہنگامہ ایجاد کیا ہے

یہ عمدہ ترجمہ محمد سہیل عمر کا ہے۔[۱۸] 'حرفِ پیچاپیچ' سے مراد خطبات ہیں۔ 'حرف تہ دارے باندازِ فرنگ' سے بھی مراد خطبات ہیں۔ 'حرفِ نیش دار' سے مراد شاعری ہے۔ 'نالۂ مستانہ از تارِ چنگ' سے مراد بھی اقبال کی شاعری ہے۔ شاعری کا تعلق ذکر سے اور خطبات کا فکر سے ہے۔ ان دونوں سمندروں سے پھوٹی ہوئی ندی کی جدائی دراصل وصل ہے، ذکر و فکر کا، ایمان و حکمت کا اور عشق و خرد کا۔ شاعری میں وہی فلسفہ آمیز ہو گیا ہے جو خطبات میں بیان ہوا ہے اور خطبات شاعری ہی کی طرح ایمان افروزی کا مظہر بن گئے ہیں۔ ''خطباتِ اقبال۔ نئے تناظر میں'' اور محمد سہیل عمر کے مضمون بعنوان ''اقبال۔ فکری تناظر اور عصری معنویت'' کا فاصلہ کم و بیش پندرہ برس پر محیط ہے۔ اس عرصے میں، خطبات کے ضمن میں، ان کے مؤقف میں بہتری آئی ہے، تاہم اقبال کی شاعری کو وہ اب بھی خطبات سے برتر سمجھتے ہیں۔ بلاشبہ کلامِ اقبال زیادہ کارگر اور مؤثر ہے لیکن یہ شعری فن کا کمال ہے۔ محمد سہیل عمر نے ''بڑی معنویت'' کو شاعری سے خاص کر دیا ہے۔[۱۹] جب کہ یہ معنویت دونوں طرف موجزن ہے۔ ان کا ایک جملہ اس کی شہادت فراہم کرتا ہے۔ اسی مضمون میں لکھا ہے کہ:

> اسلامی تہذیب کے اسلوبِ بیان میں تصورِ خدا، تصورِ کائنات اور تصورِ انسان نیز ان کے باہمی ربط کو اعلیٰ ترین فکری اور ادبی سطح پر ایک نہایت بامعنی اور پرتاثیر بیان میں ڈھال کر عہدِ جدید میں علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفیانہ تحریروں نے پیش کیا۔[۲۰]

اگر معنویت دونوں طرف یکساں رہی تو اقبال کی شاعری اور خطبات میں فرق کیا ہے؟ شاعری اور نثر میں زبان اور اسلوبِ بیان کا فرق تو بہرحال ہوتا ہے۔ فرق مذہب کی زبان اور فلسفے کی زبان میں بھی ہوتا ہے۔ دونوں اپنی اپنی اصطلاحات میں بات کرتے ہیں،

تاہم خطبات کا معاملہ خاص طور پر منفرد ہے۔ جس طبقے کے لیے خطبات لکھے گئے ہیں ان کا ایک خاص ذہن ہے۔ اس ذہن کے لیے اقبال ایک خاص منہاج سے کام لیتے ہیں۔ 'حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ' کہہ کر اس کی نشاندہی کی ہے۔ یہ بات پیشِ نظر رکھی جاتی تو خطبات پر اعتراضات کی بوچھاڑ نہ ہوتی۔ 'حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ' کے تناظر میں ان اعتراضات کو تولا جائے تو بے وزن نکلتے ہیں۔ ایک مثال سے اس بات کی وضاحت ہو جائے گی۔

خطبۂ اجتہاد میں اسلام کے کردار کا، چند جملوں میں ذکر کر کے، اقبال نے ایک مؤرخ [J.H. Denison] کی کتاب کا اقتباس پیش کیا ہے۔ ظہورِ اسلام کے وقت متمدن دنیا کی جو ناگفتہ بہ حالت تھی، اس اقتباس سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ اس کے بعد علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> The writer then proceeds to tell us that the world stood in need of a new culture to take the place of the culture of the throne, and the systems of unification which were based on blood-relationship. It is amazing, he adds, that such a culture should have arisen from Arabia just at the time when it was most needed. There is, however, nothing amazing in the phenomenon. The world-life intuitively sees its own needs, and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation.[21]

ورلڈ لائیف والے جملے کو لے کر Iqbal's Reconstruction میں ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے علامہ اقبال پر شدید تنقید کی۔[۲۲] اس کی ترجمانی محمد سہیل عمر نے حسبِ ذیل الفاظ میں کی ہے:

> اس اقتباس میں جو لفظ World life استعمال کیا گیا ہے اس کے

ظاہر معنی کی وجہ سے کچھ اُلجھن پیدا ہوتی ہے اور بعض حضرات نے اس پر اعتراضات کیے ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ یہ اصطلاح ایک الٰہ شخصی پر ایمان کو مستلزم نہیں ہے۔ اس میں ایک طبعی تصور کی جھلک ملتی ہے جس سے مذہب مظاہرِ طبیعی میں سے ایک چیز معلوم ہونے لگتا ہے اور عام انسانی تجربے کی سطح پر آ کر حیاتی تصورات کے قبیل میں سے محسوس ہونے لگتا ہے۔ پہلے اور پانچویں خطبے کے ضمن میں ہم درج کر چکے ہیں کہ وحی ایک مافوق طبیعی مظہر ہے اور علامہ کا شاعری میں یہی موقف ہے۔ ۴۳

تب ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے 'حرف تہ دارے بانداز فرنگ' کو پیش نظر رکھا ہوتا تو ایک بڑی غلط فہمی سے بچ جاتے۔ اقبال کی شاعری اور نثر پر بیک وقت نظر رکھنے والے ایسی ٹھوکر نہیں کھاتے۔ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے محمد سہیل عمر صحیح نتیجے تک پہنچے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ علامہ کے سامعین حیاتیاتی علوم، سائنسی تصورات اور جغرافیائی احوال سے اچھی طرح واقف تھے۔ ان کی اس ذہنی افتاد اور علمی پس منظر کو مدِنظر رکھتے ہوئے مصلحتِ خطاب اور مصلحتِ تفہیم کی خاطر یہ اسلوب اختیار کیا گیا۔ ''حیات'' اور ''عالم'' کے الفاظ حیاتیاتی اور جغرافیائی معقولات (Catagories) پر دلالت نہیں کرتے بلکہ کائنات کے اصولِ واحد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ۴۴ علامہ اقبال نے خود وضاحت بھی کر دی ہے کہ یہ وہی چیز ہے جس کو مذہب نے اپنی زبان میں وحی نبوت سے تعبیر کیا ہے۔ منقولہ اقتباس کے بعد اقبال نے توحید کا ذکر، نئے کلچر کی بنیاد کے طور پر، کیا ہے اور اس کی توضیح قرآنی آیات کے تناظر میں کی ہے۔ اس سب کے باوجود ڈاکٹر موصوف نے ایسے اعتراضات کر دیے ہیں جن کی ضرورت نہیں تھی۔

اقبال کی شاعری صاحبانِ دل کے لیے ہے۔ ان میں برِصغیر کے مسلمان (اور اب اوّلاً اہلِ پاکستان)، پوری اسلامی دنیا اور بحیثیتِ مجموعی عالمِ انسانیت بھی شامل ہیں۔ ان میں جدید مغربی تہذیب کا پروردہ اور یورپی فکر و فلسفہ سے مسحور و مرعوب طبقہ بھی ہے۔

نئے ذہن کے حامل اس طبقے کے تناظر میں خطبات قلمبند ہوئے ہیں۔ اپنے ایک مکتوب بنام غلام بھیک نیرنگ مورخہ ۵ دسمبر ۱۹۲۸ء میں اقبال لکھتے ہیں:

> باقی رہا لیکچروں کے ترجمے کا کام، سو یہ کام ناممکن نہیں تو مشکل اور از بس مشکل ضرور ہے۔ ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اس تعمیر میں میں نے فلسفۂ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظِ خاطر رکھا ہے۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اُردو خواں دنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے (یا سننے والے) کو پہلے سے حاصل ہے۔ اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔[۲۵]

خطبات کے دیباچے میں لکھا ہے کہ عصرِ حاضر کا انسان محسوس کا خوگر ہے۔ (اشیا اور حوادث کی دنیا تک محدود ہو کر رہ گیا ہے)۔ قرآنِ حکیم نے حیاتی وحدت کی نشان دہی کی ہے۔ عصرِ حاضر کے انسان کو یہ اصول سمجھانے کے لیے ایک ایسے منہاج کی ضرورت ہے جو نفسیاتی اعتبار سے محسوس کے خوگر ذہن کے قریب تر ہو تا کہ وہ اسے آسانی سے قبول کر لے۔ جب تک یہ منہاج تشکیل نہیں پاتا اس مطالبے کا جواز ہے کہ مذہب کی بدولت جس قسم کا علم ہمیں حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں بیان کیا جائے۔ اسلام کی فلسفیانہ روایات اور انسانی علوم کی جدید ترقیوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے میں نے اس مطالبے کو، کسی حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔

اقبال کے اپنے کلام کی روشنی میں جو نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ یہی ہے کہ فکر و فلسفہ اور معنویت کے اعتبار سے اقبال کی شاعری اور خطبات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شاعری اور خطبات میں فرق کی حقیقی نوعیت زبان اور اسلوب سے متعلق ہے۔ اقبال نے مذہب سے حاصل ہونے والے علم کو سائنس اور فلسفے کی زبان میں بیان کیا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

نے بھی بالآخر تسلیم کر لیا کہ ''ان کی اصل فلسفیانہ پوزیشن وہی ہے جو وہ اسرار و رموز اور ارمغانِ حجاز میں پیش کرتے ہیں۔''[۲۶] ہمیں مغرب سے استفادہ بھی کرنا ہے۔[۲۷] یہ کام جدید طبقے کا ہے جسے مسلمان بھی رکھنا ہے۔ مصر کے عالم و فاضل ڈاکٹر محمد البھی جدید مغرب سے آگاہی کے سبب، جدید اسلوب کی افادیت کو سمجھتے تھے، خطباتِ اقبال کے بارے میں لکھتے ہیں:

> دین کی حقیقت کو واضح کرنے اور اس کی تعلیمات کو سمجھانے کے لیے ہر زمانے میں اظہار و بیان اور بحث و استدلال کے پیمانے اور اسالیب بدلتے رہے ہیں۔ اس بنا پر اقبال نے جو کوشش کی ہے کہ جدید انسان کے فکر و فہم کے مطابق دین اور اس کی تعلیمات کی تشریح و توضیح اس طرح کریں کہ مختلف اسباب کے ماتحت صدیوں سے مسلمانوں پر جو جمود ذہنی طاری ہو گیا ہے وہ دور ہو جائے اور اسلام پھر ایک نہایت فعال و متحرک اور انقلاب آفرین تحریک کی حیثیت سے منظرِ عام پر آ جائے۔ بے شبہ اقبال کی یہ کوشش بڑی مستحسن اور قابلِ قدر ہے۔[۲۸]

ڈاکٹر محمد البھی اقبال کی شاعری سے واقف نہ تھے۔ تاہم خطبات سے وہی نتیجہ اخذ کیا جو اقبال کی شاعری کی پہچان ہے۔

کیا اقبال نے مغربی فکر و فلسفہ پر انحصار کیا؟

ڈاکٹر محمد البھی نے اپنی کتاب الفکر الاسلامی ...میں خطباتِ اقبال پر ایک مستقل باب رقم کیا ہے اور خطبات کی افادیت و عظمت کی تحسین کی ہے۔[۲۹] لیکن آخر میں خطبات پر کچھ اعتراضات بھی کیے ہیں۔ ان اعتراضات کا ذکر اور ان کا تجزیہ ڈاکٹر خالد مسعود اور مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اپنی اپنی کتابوں میں کیا ہے۔[۳۰] البھی لکھتے ہیں کہ اقبال مغربی فلسفے سے بے حد متاثر ہوئے اور انھوں نے اسلام کے بارے میں مستشرقین کی آرا پر انحصار کیا۔ یہ اعتراضات کمزور ہیں اور ان کا تسلی بخش جواب ڈاکٹر خالد مسعود نے دے دیا ہے۔ البھی کے نزدیک، مستشرقین کے زیرِ اثر، علامہ اقبال نے بابی اور بہائی تحریکوں کو

اسلامی تحریکیں خیال کیا ہے۔ حیران کن بات یہ ہے کہ اس اعتراض سے مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی اتفاق کیا ہے۔ اس غلط فہمی کا شکار دوسرے ناقدین بھی ہوئے ہیں۔ جائزہ اگلے باب میں شامل ہے۔

الطاف احمد اعظمی کے نزدیک ''اقبال کے مطالعے کی پہلی خامی یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی افکار وعقائد کا مطالعہ مغربی فکر کی روشنی میں کیا ہے اور اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

> میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفہ کے مطالعہ میں گزری اور یہ نقطۂ نظر ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ اسی نقطۂ نگاہ سے حقائقِ اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔ ۳۱

علاّمہ اقبال کے منکسرانہ بیانات سے معترضین استدلال کرتے رہے ہیں جب کہ ایسے بیانات کو اقبال کی حقیقی فکری سطح سے الگ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ خواجہ غلام مصطفیٰ تبسم کے ہم خیال اور دوست مولوی خواجہ احمد الدین علاّمہ اقبال سے استفادہ کرنا چاہتے تھے۔ الطاف احمد اعظمی کے نقل کردہ بیان کے علاوہ اور جملے بھی اس خط میں ایسے ہیں جو اقبال کی منکسر مزاجی کا مظہر ہیں، مثلاً ''میری مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے۔'' نیز ''میں اور مجھ جیسے اور لوگ صرف ایک آنکھ رکھتے ہیں۔'' اس منکسرانہ توضیح کے بعد اقبال لکھتے ہیں کہ ''وہ اگر مجھ کو مستفیض کرنے کے ارادے سے امرتسر سے لاہور آنے کی زحمت گوارا فرمائیں تو ان کی بہت مہربانی ہے، جس کے لیے میں ان کا نہایت شکرگزار ہوں۔'' ۳۲

الطاف احمد اعظمی نے انکسار کو حقیقت سمجھا۔ اس سے قطع نظر ان کے مطالعۂ اقبال کی بنیادی خامی یہ ہے کہ وہ اقبال کے پورے کلامِ نظم ونثر کو پیشِ نظر رکھ کر رائے قائم نہیں کرتے۔ مغربی فلسفہ، اقبال کی زندگی کے بڑے حصے میں ان کے مطالعات میں شامل رہا۔ اقبال نے اس کا تجزیہ بھی کیا اور اس پر تنقید بھی کی۔ اقبال نے عقلی نقطۂ نظر سے اسلام کا مطالعہ کیا اور اسلامی نقطۂ نظر سے مغربی فلسفے کی جانچ پرکھ کی۔ اقبال نے صحیح اور غلط فلسفے کی

نشاندہی کی، اس لیے کہ ان کی نظر قرآنِ حکیم پر رہتی تھی۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے طلبا سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ ''میں گزشتہ بیس برس سے قرآن شریف کا بغور مطالعہ کرتا ہوں، ہر روز تلاوت کرتا ہوں۔''۳۳ یہ بات ۱۹۲۹ء کی ہے۔ ایک برس بعد خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال کہتے ہیں کہ میں نے اپنی زندگی کا بہترین حصہ مطالعۂ اسلام میں صرف کیا ہے۔ اسلامی فقہ، اسلامی تاریخ وتمدن، اسلامی سیاست اور اسلامی ادبیات کا مطالعہ پوری توجہ کے ساتھ کیا ہے۔ اس متواتر مطالعے کے باعث اسلام کی عالمگیر حقیقت کے بارے میں مجھے ایک بصیرت حاصل ہو گئی ہے۔ اصل متن یہ ہے:

> I have given the best part of my life to a careful study of Islam, its law and polity, its culture, its history and its literature. This constant contact with the spirt of Isiam, as it unfolds itself in time, has, I think, given me a kind of insight into its significance as a world fact.[34]

علامہ اقبال نے مغربی فکر وفلسفہ کے محاسن کی نشاندہی کی ہے۔ اس کے اولتے بدلتے نظریات پر گرفت بھی کی ہے۔ علومِ تازہ (سائنسی علوم) کی پاسداری کے ساتھ ساتھ سائنسی فکر کی تشکیلِ نو بھی کی ہے۔ سماجی علوم کے نکاتِ حکمت کو اپنایا بھی ہے اور نت نئے گمراہ کن نظریات کا طلسم چاک بھی کیا ہے۔ دانہ ضرور اُٹھایا لیکن علمِ حاضر کے دام میں نہیں آئے:

طلسمِ علمِ حاضر را شکستم　　ربودم دانہ و دامش گستم
خدا داند کہ مانندِ براہیم　　بہ نارِ او چہ بے پروا نشستم!۳۵

اُردو غزل کا ایک شعر ہے:

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل!۳۶

مغربی فکر وفلسفہ پر انحصار کا اعتراض مختلف شکلوں میں بار بار دہرایا جاتا رہا ہے۔ اس موضوع سے راقم کی دلچسپی نصف صدی سے ہے۔ اقبال پر پہلا مقالہ ''پیامِ اقبال کی اساس'' ایم۔اے پریویس کی طالب علمی کے دوران لکھا تھا۔ یہ مقالہ گورنمنٹ کالج ایبٹ آباد کے

مجلّہ کاغان اور شعبۂ اُردو، پشاور یونیورسٹی کے جریدے خیابان میں شائع ہوا تھا۔ دہلی کے ایک سیمینار میں ایک مقالہ بعنوان ''اقبال کی فکری اساس'' پیش کیا۔ ایک سیر حاصل مقالہ بعنوان ''کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟'' جنوری مارچ ۲۰۰۶ء کے اقبالیات میں شائع ہوا۔ یہ مقالہ اپنی اہمیت کے باعث کتابِ دوم میں پہلے باب کی حیثیت سے شامل ہے۔ اس کا مطالعہ، توجہ کے ساتھ، کرنے کی ضرورت ہے۔

کیا اقبال نے قرآنی آیات کی غلط تاویل کی؟

مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

''ڈاکٹر محمد البہی کا ایک اعتراض یہ ہے کہ علامہ اقبال نے روح اور اس کے ملکات و قویٰ سے جو بحث کی ہے اس کے لیے علامہ نے استدلال قرآن مجید کی آیت وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ سے کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد البہی کہتے ہیں'' یہ استدلال غلط ہے کیونکہ آیت میں روح کا لفظ جو دو مرتبہ آیا ہے اس سے مراد روح یا نفس نہیں بلکہ قرآن ہے اور دلیل یہ ہے کہ اس آیت کے سیاق و سباق میں قرآن کا ذکر موجود ہے۔''

ہمارے نزدیک یہ عجیب و غریب اعتراض ہے۔''۳۷

اس کے بعد مولانا موصوف نے علامہ ابنِ قیم، شاہ ولی اللہ، شبیر احمد عثمانی اور دوسرے مفسرین کے حوالے سے لکھا ہے کہ انھوں نے روح کی حقیقت کا مدار قرآن مجید کی اس آیت ہی کو بنایا ہے۔ مولانا اکبر آبادی مزید لکھتے ہیں:

فاضل مصنف کو علامہ سے یہ شکایت بھی ہے کہ وہ بعض اوقات قرآن مجید کے کسی لفظ یا کسی آیت کی ایسی فلسفیانہ یا علمی تفسیر کرتے ہیں جو تفسیر کے عام اور مروّج انداز سے بعید ہوتی ہے۔ مثلاً یمحو اللہ ما یشآء و یثبت و عندہ ام الکتاب میں ام الکتاب سے علامہ نے وہ زمانۂ الٰہیہ مراد لیا ہے جو مکمل طور پر مجرد ہے اور جس میں نہ تجزی ہے اور نہ توالی، نہ انفعال ہے نہ تواصل۔ ہمارے نزدیک فاضل مصنف کی یہ شکایت بے جا نہیں ہے۔۳۸

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے علاوہ جن فاضلین نے اس مؤقف پر، کہ ام الکتاب سے مراد زمانِ خداوندی ہے، اظہار خیال کیا ہے انھوں نے یہ مؤقف اقبال ہی سے منسوب کیا ہے۔[39] اگر چہ ام الکتاب کی اس تعبیر سے علامہ اقبال نے اختلاف نہیں کیا، لیکن اس تعبیر کو اپنے مؤقف کے طور پر نہیں بلکہ عراقی کے مؤقف کے طور پر پیش کیا ہے۔[40]

الطاف احمد اعظمی رقم طراز ہیں کہ ''قرآن مجید میں یہ بات کہیں بھی نہیں کہی گئی ہے کہ انسان اس زمین پر خدا کا خلیفہ ہے۔ خدا کی ذات اس عیب سے پاک ہے کہ اس کا کوئی خلیفہ یعنی نائب ہو۔ خدا حی وقیوم ہے اس لیے اس کی نیابت کا تصور خواہ یہ نیابت فی الاختیار ہی کیوں نہ ہو، ایک طرح کا شرک ہے۔ سورۂ بقرہ میں جس کا اقبال نے حوالہ دیا ہے صرف یہ بات کہی گئی ہے کہ خدا زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہے (اِنِّی جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً)۔ اس آیت سے یہ مفہوم کہاں سے نکل آیا کہ انسان زمین پر خدا کا نائب ہے۔[41] سوال یہ ہے کہ اگر انسان نہیں تو زمین پر خدا نے کس مخلوق کو نائب بنایا ہے؟ الطاف احمد اعظمی نے اپنے نقطۂ نظر سے علامہ اقبال پر قرآنی آیات کا مطلب کھینچ تان کر نکالنے اور 'دانستہ تحریف' کا الزام عائد کیا ہے۔[42] یہ الزام صریحاً غلط ہے۔

ان چند اعتراضات کا ذکر نمونے کے طور پر کیا گیا ہے۔ معترضین کے نزدیک اقبال نے قرآنی آیات کی غلط تاویل اس لیے کی تا کہ وہ مذہبی عقائد وشعار کی تطبیق فلسفہ وسائنس کے ساتھ کر سکیں۔ علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے بھی اپنے پیش رو متکلمین کی طرح عقل ونقل میں تطبیق کرنے کی کوشش کی۔ اخوان الصفاء اور دوسرے باطنیہ کی طرح ان کو بھی اس بات کا احساس تھا کہ اگر نصوص کے ظاہری معنی پر اکتفا کیا گیا تو مذہبی عقائد وشعائر کی مفاہمت جدید فلسفے اور سائنس کے ساتھ نہیں کی جا سکے گی۔''[43] روایتی مذہبی شدت پسندی کے نقطۂ نظر سے علامہ اقبال کو قرآنی آیات کی غلط تاویل کا مرتکب ٹھہرایا گیا ہے، امالی کے یہ جملے قابلِ توجہ ہیں:

* قرآن کی آیتوں اور حدیثوں کو حرکت وترقی کا مظہر قرار دینا بڑی عجیب بات ہے۔[44]

* آزادی اور مساوات کو اسلام میں ڈھونڈنا اسلام سے ناواقفیت ہے۔[۴۵]
* ماجد صاحب کا خیال تھا کہ اقبال مرحوم کے خطبات میں قرآن کی آیات کی تفسیر تمام اصولوں سے انحراف پر مبنی ہے۔[۴۶]
* یہ تمام دعوے اقبال مرحوم پر مغربی فکر و فلسفے کے حد سے زیادہ غلبے کا اثر ہیں۔[۴۷]
* خطبات میں نظر آتا ہے کہ سائنس کی تصدیق کے بغیر مذہب پر لوگ ایمان نہیں لائیں گے۔[۴۸]

قدامت پرستانہ ذہن قرآن کی جو تاویل کرتا ہے اقبال اسے سوالیہ نشان بناتے ہیں:

زمن بر صوفی و ملا سلامے — کہ پیغامِ خدا گفتند ما را
ولے تاویلِ شاں در حیرت انداخت — خدا و جبریل و مصطفیٰ را![۴۹]

صوفی اور ملا کو میرا اسلام کہ ہمیں خدا کا پیغام سنایا لیکن کلامِ خدا کی ایسی تاویل کی کہ خدا، جبریل اور مصطفیٰ سب کو حیرت میں ڈال دیا۔

قرآنِ حکیم کے تراجم، تفاسیر اور تعبیرات میں فرق و اختلاف ہمیشہ رہا ہے۔ اس فرق و اختلاف کی وجوہ میں مقصد، نقطۂ نظر، علمی و فکری سطح اور زمانے کی پیش رفت بھی شامل ہیں۔ اوپر کی سطور میں عبدالماجد دریابادی سے منسوب کر کے ایک رائے درج کی گئی ہے، جب کہ وہ اس فرق و اختلاف سے بخوبی آگاہ تھے۔ ۲۱ جولائی ۱۹۶۷ء کو شائع ہونے والا صدقِ جدید کا اداریہ بعنوان "ایک افسوس ناک فیصلہ" یہاں درج کیا جاتا ہے:

> نومسلم شارحِ بخاری و مترجم قرآن علامہ اسد کے انگریزی ترجمہ کی اشاعت کے روک دیے جانے کا تذکرہ صدق میں آ چکا ہے۔ اب اس کی تصدیق موصوف کے ایک قریب ترین ذریعہ سے بھی ہو گئی۔ معلوم یہ ہوا ہے کہ ترجمہ و تحشیہ کے بعض مقامات پر مؤتمر رابطۂ عالم اسلامی کے بعض علما کو کچھ اعتراض پیدا ہوا اور اس کی بنا پر کتاب کی اشاعت روک دی گئی ہے...... یہ اگر صحیح ہے تو بندشِ تفسیر کا فیصلہ افسوس ناک ہے۔ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ قرآنِ مجید کی کوئی تفسیر ایسی لکھی جائے جس کے ہر جزو سے

سارے ہی علماء کو اتفاق ہو۔۔۔۔۔۔اب تو سائنس اور دوسرے علوم کے بعد متعدد آیات کی نئی تعبیر و تشریح ناگزیر ہو گئی ہے اور اللہ کے کلام کی عین بلندی دکھانے کے لے قدیم مفسروں سے جا بجا ہٹنا اور ہر نئے اختلاف کو بشرطیکہ وہ دلیل کے ساتھ ہو، برداشت کرنا واجبات میں سے ہے۔۔۔۔۔ ۵۰

'شرق وغرب' کے عنوان کے تحت سعید حلیم پاشا کی زبان سے اقبال کہتے ہیں:

زندہ دل خلاقِ اعصار و دہور　　جانش از تقلید گردد بے حضور
چوں مسلماناں اگر داری جگر　　در ضمیر خویش و در قرآں نگر
صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست　　عصر ہا پیچیدہ در آناتِ اوست ۵۱

زندہ و توانا دل نئے زمانے تخلیق کرتا ہے۔ تقلید سے بچتا ہے کہ اس سے اس کی روح پژمردہ ہو جاتی ہے۔ وہ نئے جہان آباد کرتا ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ میں اتنی وسعت ہے کہ ہر زمانے میں وقت کے تقاضوں کے تحت انسانی ذہن قرآنی تعلیمات کی تشریح و تعبیر کرتا رہے گا۔ قرآن مجید اللہ کا کلام ہے اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ اس لیے اس کی آیات کے اندر ایسی سیکڑوں تعبیریں پوشیدہ ہیں جن کا آج ہمیں علم نہیں ہے۔ آنے والی کئی صدیاں اس کے لحات کے ساتھ لپٹی ہوئی ہیں۔ ۵۲

علامہ اقبال کی نظر قرآنِ حکیم پر گہری تھی۔ وہ اس بحرِ ذخار سے آبدار موتی چن کر نسلِ انسانی کو پیش کرتے رہے۔ چوٹی کے علمانے قرآن کے ساتھ اقبال کے شغف اور قرآن کے کمال درجے کی نکتہ رسی کا اعتراف واعلان کیا ہے۔ ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک مغربی تہذیب و تمدن کی گہرائیوں میں اُتر کر اقبال ابھرا تو زیادہ بڑا مسلمان تھا۔ اقبال کی سوچ اس حد تک قرآنی نقطۂ نظر کا مظہر بن گئی کہ کوئی بڑے سے بڑا عالم بھی اقبال جیسا دکھائی نہیں دیتا۔ ۵۳ اقبال پر مغربی فکر و فلسفہ سے مرعوب و مسحور ہو جانے کا الزام اصل کارنامۂ اقبال کے برعکس ہے۔ مولانا مودودی لکھتے ہیں کہ ''جب اقبال نے مغربیت، مغربی مادہ پرستی، مغربی فلسفے اور مغربی افکار پر چوٹ لگائی تو مسلمانوں پر مغرب کی جو مرعوبیت طاری تھی وہ کافور ہونے لگی اور واقعہ یہ ہے کہ اس مرعوبیت کے توڑنے میں اکیلے

اقبال کا کارنامہ سب سے بڑھ کر ہے۔"۵۴

ڈاکٹر اسرار احمد کی یہ رائے پہلے بھی درج ہوئی ہے کہ "عہدِ حاضر کے ذہنی وفکری ظروف واحوال میں قرآن حکیم کی عظمت کا جس قدر انکشاف اقبال پر ہوا، اور کسی پر نہیں ہوا۔ اور موجودہ دور کی اعلیٰ ترین علمی وفکری سطح پر قرآن کے علم وحکمت اور ہدایت ومعرفت کی تعبیر وتبیین اور تشریح وتوضیح کی ہے صرف ——— اور صرف اقبال نے!"

آیاتِ قرآن کی تاویل کے ضمن میں علامہ اقبال کی اپنی رائے سب سے اہم ہے۔ خطبات کے مترجم سید نذیر نیازی کی راہ نمائی کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ "میں نے اپنے تمام لیکچروں میں اس قسم کی تاویل سے پرہیز کی ہے اور الفاظ کو انھیں معنوں میں لیا ہے جن میں وہ عام طور پر مستعمل ہوتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے کہ حضور رسالت مآبؐ کا یہی طریقہ تھا۔"۵۵

خطباتِ اقبال کا منہاج

مدراس میں تین اور بعد ازاں علی گڑھ میں اقبال نے چھے خطبے پیش کیے۔ علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبۂ فلسفہ کے صدر ڈاکٹر سیّد ظفر الحسن صدارت کے فرائض انجام دیتے رہے۔ خطبۂ صدارت میں انھوں نے کہا کہ علمِ کلام کا کام یہ واضح کرنا ہے کہ حقائقِ دینی اور فلسفہ وسائنس میں کوئی عدم مطابقت نہیں ہے۔ سر سیّد کے نزدیک یہ مقصد دو طرح سے حاصل ہوسکتا ہے۔ یا تو یہ دکھایا جائے کہ فلسفہ وسائنس حقائقِ دینی کا اثبات کرتے ہیں، یا یہ کہ دونوں کے میدان مختلف ہیں۔ پہلا خطبہ سنتے ہوئے استدلال کا رُخ دیکھ کر میرا خیال تھا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال دوسرا طریقہ اپنائیں گے لیکن جلد ہی میں نے بھانپ لیا کہ ایسا نہیں ہے۔ فلسفے اور اسلام کو ہم آہنگ کرنے اور تطبیق دینے کی جیسی بے مثل لیاقت ان میں پائی جاتی ہے، اس نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ وسائنس کے روبرو ہمارے عظیم علما نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔۵۶

سیّد ظفر الحسن کے شاگردِ رشید برہان احمد فاروقی نے اپنی غیر شائع شدہ کتاب Iqbal's Reconstruction میں اصولِ تطبیق سے عدمِ اطمینان کا اظہار کیا اور ہر خطبے پر

اعتراضات کرتے گئے۔ محمد سہیل عمر کے بقول ”ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب نے تشکیلِ جدید کے ہر خطبے کا تجزیہ ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کی آرا، تبصروں اور تحقیقی راہ نمائی کی مدد سے کیا اور یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ مذکورہ طریقِ تطبیق کے اطلاق سے جو منہاجِ علمی بنتا ہے، اسے اختیار کرنے سے کتاب کے استدلال اور مباحث میں کیا کمزوری واقع ہوئی ہے اور اس عمل میں کس طرح کی مصالحت کرنا ایک ضرورت بن جاتا ہے۔“[۵۷] محمد سہیل عمر نے خطباتِ اقبال نئے تناظر میں لکھتے وقت بیشتر ڈاکٹر فاروقی ہی کی پیروی کی اور یوں خطباتِ اقبال کا منہاج اصولِ تطبیق تک محدود ہو کر رہ گیا۔[۵۸] اس سے بھرپور فائدہ مولوی خالد بن حسن نے اُٹھایا۔ ساحل جون ۲۰۰۶ء کے اداریے میں پہلے وہ یہ اعلان کرتے ہیں کہ ”خطباتِ اقبال کا سب سے بہتر عالمانہ اور ناقدانہ جائزہ سہیل عمر کی کتاب خطباتِ اقبال نئے تناظر میں لیا گیا ہے۔“ بعدازاں کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ ”اقبال نے مغربی تہذیب اور فکرِ مغرب کو اسلام کی توسیع ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اسلام اور جدید مغربی فلسفہ و سائنس میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ یہ ایک دوسرے سے مثبت طور پر ہم آہنگ ہیں۔ علامہ اقبال نے مغرب اور اسلام میں تطبیق پیدا کرنے کی جو کوشش کی وہ نہایت پرخطر اور دشوار تھی۔۔۔ اس تطبیق کے نتیجے میں اقبال کو نئے شوالے، نئے فکری بتکدے تعمیر کرنے پڑے۔“

ڈاکٹر وحید عشرت کا مضمون بعنوان ”تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کا منہاج“ مشمولہ ”اقبال فلسفیانہ تناظر میں“ اس یقین و ایمان کا مظہر ہے کہ اقبال کا منہاج تطبیق ہے اور اقبال نے جدید طبیعیات، نفسیات اور فلسفہ سے قرآن کی تصدیق کی ہے اور یہ منہاج قرآن کے منافی ہے۔ ایک اور مضمون بعنوان ”فلسفہ طرازی کی جہتیں“ میں بھی خطبات کے منہاج کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ یہ مضمون اقبال فلسفیانہ تناظر میں اور فکریاتِ اقبال دونوں کتابوں میں شامل ہے۔ ایک مضمون کو دو کتابوں میں، جن کا ایک ہی سالِ اشاعت ہے، شامل کرنا اسراف ہے۔ وحید عشرت نے خطباتِ اقبال کو فلسفہ و سائنس سے مذہب کی تطبیق اور معذرت خواہانہ سرافگندگی قرار دیا ہے۔[۵۹]

وحید عشرت مزید لکھتے ہیں کہ مذہب کے معتقدات میں ارتقا کا عمل نہیں ہوتا۔ وہ اٹل، حتمی اور قطعی ہوتے ہیں۔ فلسفہ وسائنس کے نظریات بدلتے رہتے ہیں۔ اٹل، حتمی اور قطعی معتقدات کی اساس پر فلسفہ وسائنس کو پرکھا جانا چاہیے۔ یہ کام مسلمانوں نے نہیں کیا اور الٹا قرآن ہی کو پاژند بناتے رہے۔ اقبال بھی اس واضح شعور سے محروم رہے'' اور انھوں نے قرآن کو اساس بنانے کے بجائے خود قرآن کی، نفسیات، طبیعیات اور دیگر علوم سے تصدیق چاہنے کا طریق منہاج اپنایا جو قطعی طور پر غیر قرآنی اور غیر اسلامی تھا۔''[60] وحید عشرت کا دعویٰ ہے کہ قرآنِ حکیم موجودہ تمام سائنسی حقائق کو مسترد کرتا ہے۔ لکھتے ہیں: ''میں کہتا ہوں کہ اگر قرآن موجودہ دور کی تمام سائنسی تحقیق، حاصلات اور حقائق کو رد کرتا ہے تو ہم قرآن کی تاویل کرنے کے بجائے قرآن کے اس استدلال کو کیوں قبول نہیں کرتے اور قرآن کے اپنے نظامِ فکر کو وجود میں کیوں نہیں لاتے۔''[61]

اپنے دوسرے مضمون میں جو ''فلسفہ طراز کی خطرناک جہتیں'' کے عنوان سے ڈاکٹر منظور احمد کی کتاب ''اقبال شناسی'' کے جواب میں لکھا گیا ہے، وحید عشرت اقبال پر ڈاکٹر منظور سے بھی زیادہ سخت وار کرتے ہیں، حتیٰ کہ اقبال کی پوری سوچ کو ٹھکانے لگا دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> اقبال خود بھی یونانی تصوریت سے بیزاری کے باوجود اسلامی اور قرآنی معتقدات اور تصورات کی اس روش میں مقید ہو گئے جو تطبیق (Reconciliation) اور تشکیل (Reconstruction) کے پیراڈائم کی صورت میں فلو اور فلاطینوس کے راستے ابن عربی، ابن سینا، الفارابی اور دوسرے مسلمان فلاسفہ کے توسط سے استخراجی منطق سے دینی ومذہبی معتقدات کو پگھلا، لچکا اور موڑ کر افلاطونیت کے سانچے یا کٹھالی میں ڈھالنے کے کارِ بے سود میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور جدیدیت کی کدال سے خود اپنی بنیادوں کو مسمار کرنے پر تل جاتے ہیں۔ یہ اسی کا کرشمہ ہے کہ مغربی تہذیب وتمدن پر جارحانہ تنقید کے باوجود اقبال کہتے ہیں کہ موجود مغربی تمدن اور تہذیب، اسلامی

تہذیب ہی کی ایک ارتقا یافتہ صورت ہے۔ اگر اسلامی تہذیب کی یہی مغربی تہذیب ارتقا یافتہ صورت ہے تو اسلامی تہذیب کے احیا کی کیا ضرورت ہے۔ یہ اتنا بڑا مغالطہ ہے کہ اقبال کی پوری سوچ بھی اس کا مداوا نہیں کر سکتی۔[۶۲]

۲

خطباتِ اقبال کے منہاج پر یہ الزامات سنگین نوعیت کے ہیں۔ اس منہاج پر تطبیق کی مہر لگ گئی ہے اور اسے قرآن سے انحراف قرار دیا گیا ہے۔ بعض ماہرینِ اقبالیات کے نزدیک اقبال فلسفیانہ تناظر میں ایک قابلِ قدر کتاب ہے۔[۶۳] جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس میں شامل بعض مضامین گمراہ کن ہیں۔ اوپر درج شدہ اقتباسات میں بڑے بڑے اعتراضات حسب ذیل ہیں:

(۱) خطباتِ اقبال کا منہاج ''تطبیق'' ہے جو اقبال نے سر سید کے زیرِ اثر اختیار کیا اور جس کا سلسلہ الکندی، الفارابی، ابنِ سینا، ابنِ عربی، امام غزالی اور ابن رشد سے ہوتا ہوا فلاطینوس اور فلو یہودی تک پہنچتا ہے۔ یہ منہاج معذرت خواہانہ ہے، سرافگندگی کے مترادف ہے اور قرآن کے منہاج کے منافی ہے۔

(۲) اقبال قرآن کے استدلال کو قبول نہیں کرتے اور قرآن کے نظامِ فکر کو وجود میں نہیں لا سکے۔

(۳) اقبال جدیدیت کی کدال سے اپنی بنیادوں کو مسمار کرتے ہیں۔

(۴) مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ارتقا یافتہ صورت قرار دے کر اپنے پورے فکری نظام کو غارت کر دیا ہے۔

ڈاکٹر وحید عشرت کا یہ موقف ہے کہ علامہ اقبال اللہ کے اٹل، حتمی اور قطعی کلام کی تصدیق سائنس اور جدید علوم کے ادلتے بدلتے نظریات سے کرتے ہیں، نیز یہ کہ قرآن موجودہ تمام سائنسی تحقیق، حاصلات اور حقائق مسترد کرتا ہے۔ اس موقف سے اتفاق کرنا محال ہے۔ خطبات میں مغرب کے جتنے سائنسدانوں اور فلسفیوں کے نظریات زیرِ بحث

آئے ہیں اقبال نے بیشتر سے، کم یا زیادہ، اختلاف کیا ہے۔ کانٹ، نیوٹن، ڈارون، نیٹشے، برگسان، ولیم جیمز، آئن سٹائن، سپنگلر اور رسل اس کی مثالیں ہیں۔ یہ رائے بھی درست نہیں ہے کہ قرآن جملہ سائنسی تحقیق، حاصلات اور حقائق کو مسترد کرتا ہے۔ یہ سطحی اور لایعنی باتیں ہیں۔ وحید عشرت، املی کے بزرگ کی طرح، سائنس کی مخالفت کرتے ہیں۔ یہ قدامت پرستی ہے۔ موصوف اُمّتِ مسلمہ کے اکابر کو، بشمول علّامہ اقبال، اسی طرح فلاطینوس اور فلو کا تابع مہمل قرار دیتے ہیں جس طرح 'اقبال کا علمِ کلام' میں علی عباسی جلالپوری نے کیا ہے۔ یہ جدیدیت کے ساتھ موافقت اور مطابقت ہے۔

سیّد ظفر الحسن، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور محمد سہیل عمر کی یہ رائے وحید عشرت نے بطور اٹل اور حتمی حقیقت کے قبول کر لی کہ خطباتِ اقبال کا منہاج تطبیق (Reconciliation) ہے۔ یہ رائے درست نہیں ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے *Iqbal's Reconstruction* یہ طے کر کے لکھی تھی کہ خطباتِ اقبال کا منہاج تطبیق ہے جو ناقص ہے۔ اقبال کی ناکامی کی ایک وجہ ان کے نزدیک یہ تھی کہ اقبال نے نطشے، برگسان، میک ٹیگرٹ جیسی ہستوں پر نظریاتی اعتبار سے انحصار کیا اور ان کی آرا کو اہمیت دی جو مغرب میں درمیانے درجے کے مفکر سمجھے جاتے تھے۔[۶۳] تقریباً نصف صدی کے بعد ڈاکٹر فاروقی کی رائے بہت کچھ بدل گئی۔ لکھتے ہیں:

> مستثنیات سے قطع نظر اقبال کے فکر وفلسفہ پر غور کرنے والوں میں بیشتر وہ ہیں جن کا تمام تر علمی سرمایہ رائج الوقت تعلیم کا ثمرہ ہے، جس نے انھیں یہ ذہن بخشا ہے کہ فکر وفلسفہ اگر ہے تو وہ جو مغرب جدید نے دیا ہے اور باقی سب ہیچ ہے۔ اس لیے وہ جب بھی اقبال کے فلسفے پر غور کریں گے، ان کا مسئلہ یہ ہوگا کہ اقبال پر واٹسن کا کتنا اثر ہے اور ان کا فکر برگسان یا نیٹشے سے کتنا متاثر ہے۔ وہ یہ بات بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ فکر مستعار لیا ہی نہیں جا سکتا، کیونکہ ہر فکر ایک خاص قسم کے کلچر میں سما سکتا ہے۔ کلچر کے تین بنیادی نمونے ہیں۔ ایک مادی یا حسی کلچر، دوسرے تصوری یعنی یا

ideational، تیسرے وہ جس کی رو سے محسوس اور ورائے محسوسات دونوں حقیقت ہیں۔ یہ مؤقف اسلامی کلچر کا ہے۔٦٥

علامہ اقبال کا بھی یہی مؤقف ہے کہ اسلامی تہذیب محسوس اور ورائے محسوس دونوں پر مشتمل ہے۔ اس پر کچھ روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے لیکن پہلے تطبیق کا معاملہ کسی نتیجے تک پہنچنا ضروری ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کا، اس ضمن میں بعد کا مؤقف یہ ہے کہ علامہ اقبال کی نسبت یہ رائے صحیح نہیں ہو سکتی کہ وہ تادمِ آخر حسیّت (Empiricism) اور اسلام کے درمیان تطبیق (Reconciliation) ہی کو مذہبی علم کی صورت سمجھتے رہے ہوں۔ خصوصاً اس صورت میں جب ان کے شعور پر ایک روحانی واردات کی صورت میں یہ حقیقت بھی منکشف ہوئی تھی کہ مسلمانوں کا زوال ''دلے دارند و محبوبے ندارند'' یعنی بے مقصدیت کی وجہ سے ہے۔٦٦ اس تحریر میں ''تادمِ آخر'' کے الفاظ زائد ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ علامہ اقبال پر اس حقیقت کا انکشاف خطبات پیش کرنے سے بہت پہلے ہو چکا تھا، چنانچہ ١٩١٢ء کی نظم ''جوابِ شکوہ'' بھی اس انکشاف کا مظہر ہے۔

جاوید امیر عثمانی کا ایک بلند پایہ مضمون بعنوان ''خطباتِ اقبال کی منہاج: ایک تجزیہ'' ٢٠٠١ء میں منظرِ عام پر آیا۔ یہ دراصل محمد سہیل عمر کی کتاب خطباتِ اقبال نئے تناظر میں پر ایک تبصرہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> اقبال کے خطبات کا مسئلہ یہ ہے کہ ایسا کوئی دعویٰ تو بہر حال نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بنیاد سرے سے اصولِ تطبیق پر نہیں ہے، البتہ اتنا ضرور ہے کہ دین کو فلسفہ و سائنس کے لیے قابلِ قبول بنانے کے نہایت مخدوش عمل میں علامہ نے وہ راہ اختیار نہیں کی جو سرسیّد ایسے مصلحین کی نکالی ہوئی ہے۔ اسی لیے وہ ان نتائج تک پہنچنے سے بھی محفوظ رہے جو تطبیقی طرزِ فکر کا فطری منتہا ہے۔٦٧

جاوید امیر عثمانی اصولِ تطبیق کا فاضلانہ تجزیہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ''اگر یہ تعریف اور اس کے تمام اجزا صحیح ہیں تو یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ 'تشکیل جدید' میں اصولِ تطبیق

کارفرما ہے۔"[68] ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے مسلمانوں کی علمی تاریخ کو علومِ عقلیہ اور علومِ نقلیہ کی تطبیق قرار دیا۔ مسلمانوں کے زوال اور تعمیرِ نو کے مسئلے کا ذکر کر کے وہ بھی بالآخر اسی نتیجے پر پہنچے کہ "اگر ہم نے ان مسائل کی طرف توجہ نہیں کی تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ علامہ اقبال مذہبی علم کی صورت گری، فلسفہ، سائنس اور مذہب کے درمیان معذرت کوشانہ ہم آہنگی ہی میں تلاش کرتے رہے ہیں چاہے یہ مسلمانوں کی فکر کی روایت ہی کیوں نہ ہو۔"[69]

کسی مسئلے کے حل کا طریقہ منہاج (Method) کہلاتا ہے۔ علامہ اقبال کے پیشِ نظر بنیادی مسئلہ ہی یہ تھا کہ زوال، پسماندگی اور محکومیت میں مبتلا اُمّتِ مسلمہ کو کس طرح نشاۃِ ثانیہ سے ہم کنار کیا جائے۔ اس کے لیے انھوں نے تطبیق (Reconciliation) کا وہ طریقہ اختیار نہیں کیا جس پر منہاجِ خطبات کے معترضین کا اصرار ہے، تاہم سوال یہ ہے کہ اگر یہ طریقہ اختیار نہیں کیا تو مغرب کے سائنسدانوں اور فلسفیوں کے بکثرت حوالے کس ضمن میں ہیں۔ ڈاکٹر فاروقی نے اپنے طور پر اس کا بھی جواب دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ "علامہ اقبال نے جدید مغربی فکر سے مرعوب ذہن کو اپنے مؤقف کی صحت کو باور کرانے کے لیے ایسے لوگوں کو بطور سند کے پیش کیا جن کے افکار کو ہمارا مغربیت زدہ طبقہ سند سمجھ سکتا۔ مثلاً Bergson, Edington, Whitehead چاہے مذہب کے بارے میں کسی کی رائے بھی استناد کے لائق نہ ہو۔"[70] جدید ذہن فلسفیانہ و سائنسی فکر سے مانوس ہے۔ اس اسلوب کو اختیار کرنے کی بڑی وجہ بھی یہ ذہن ہے۔ سیّد نذیر نیازی لکھتے ہیں کہ "صاحبِ خطبات نے اگر عہدِ حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم 'گرفتارانِ فرنگ' کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہمیں سے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے ہے۔ خطبات کے مباحث ایک نئے فکر کی تمہید ہیں، اسلامی — اور ہمیں یہ کہنے میں باک نہیں ہونا چاہیے کہ انسانی — فکر کی۔"[71]

۳

ملّتِ اسلامیہ کی نشاۃِ ثانیہ کے لیے جو منہاج علامہ اقبال نے اختیار کیا وہ

مختلف الاجزا (Complex) ہے۔ اس کا ایک نمایاں پہلو امتزاج (Synthesis) ہے۔ اقبال شعری کمال و اعجاز کے ساتھ ملّت کو پیامِ شوق سناتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ امالی کے قدامت پسند بزرگ کے بقول جو کام علما نہ کر سکے وہ اقبال نے انجام دیا۔ خود اقبال اس حقیقت سے اچھی طرح آگاہ تھے، حضورِ رسالتؐ، توثیق کے لیے، اقبال سوال اُٹھاتے ہیں:

دلِ صاحب دلاں او برد یا من؟
پیامِ شوق او آورد یا من؟
من و ملّا ز کیشِ دیں دو تیریم
بفرما بر ہدف او خورد یا من؟[۷۲]

مسلمانوں کا دل کس نے شکار کیا؟ پیامِ شوق اُس نے سنایا یا میں نے؟ میں اور ملّا دین کے دو تیر ہیں، یا رسول اللہ فرمائیے کہ نشانے پر کون سا تیر لگا، وہ یا میں؟

اسی طرح اقبال کا فکرِ فلک پیما بھی اپنی مثال آپ ہے، یہ شعر محض تعلّی نہیں ہے:

صفتِ برق چمکتا ہے مرا فکرِ بلند
کہ بھٹکتے نہ پھریں ظلمتِ شب میں راہی![۷۳]

شوق اور فکر نے مل کر علامہ اقبال کو دانائے راز کے مرتبے پر فائز کیا، ایسا دانائے راز جو شاید دوبارہ نہ آئے:

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید؟
نسیمے از حجاز آید کہ ناید؟
سر آمد روزگارِ ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید؟[۷۴]

شوق کے معنوی متعلقات میں دل، نظر، آرزو مندی، یقین، ایمان، آتش، محبت، عشق اور جنوں شامل ہیں۔ خطبات میں Intuition (وجدان) کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ فکر سے متعلقہ الفاظ میں عقل، خرد، دانش، خبر، زیرکی، اندیشہ، فلسفہ، علم اور حکمت شامل ہیں۔[۷۵] اقبال دونوں کو ایک دوسرے کی روشنی میں پرکھتے ہیں:

نوا مستانہ در محفل زدم من
شرارِ زندگی بر گِل زدم من
دل از نورِ خرد کردم ضیا گیر
خرد را بر عیارِ دل زدم من[76]

میں نے محفل میں مستانہ نوا بلند کی، مٹی پر زندگی کا اثر ڈالا۔ خرد کے نور سے دل کو منور کیا اور خرد کو دل کے معیار پر پرکھا۔

یہ جانچ پرکھ، یہ ربط، یہ جوڑ اور یہ امتزاج (Synthesis) اقبال کا منہاج ہے۔ اگر اسے تطبیق کہیں تو اسلام ہی کے ایک پہلو کی دوسرے پہلو کے ساتھ ہے، بہر حال متنِ اقبال سے امتزاج کی تائید ہوتی ہے:

زیرکی از عشق گردد حق شناس — کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود — نقش بندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیز دہ[77]

عقل و دانش، عشق کی بدولت حق شناس بنتی ہے اور کارِ عشق کی بنیاد عقل و دانش سے محکم ہوتی ہے۔ جب عشق دانش سے ہم پہلو ہوتا ہے تو ایک نئے جہان کو وجود میں لاتا ہے، اٹھ اور عقل و عشق کی آمیزش سے نئے جہان کی تخلیق کر۔

یہ امتزاج بھی کوئی فارمولا نہیں ہے بلکہ صحیح اور غلط کی تمیز کی خاطر جانچ پرکھ کا متقاضی ہے۔ امتزاج، حق کے مظاہر میں ہونا چاہیے نہ کہ حق اور باطل کے مابین:

باطل دوئی پسند ہے حق لاشریک ہے
شرکت میانہ حق و باطل نہ کر قبول![78]

حق کے مظاہر میں علم بالوحی اور علم بالحواس، وجدان و عقل یا عشق و خرد، دین و دنیا، قدیم و جدید، ثبات و تغیر، فرد و جماعت نیز اسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب کا ایک مشترک پہلو شامل ہیں۔ حقیقت ایک ہے لیکن رنگا رنگ ہے، جیسے سورج کی روشنی قوسِ قزح کے رنگوں میں دکھائی دیتی ہے۔ حقیقت کے ان پہلوؤں کو، تجزیہ و تفہیم کی خاطر، اختصار کے

ساتھ، الگ الگ عنوانات کے زیر بحث لانا مناسب ہے۔ اس سے امتزاج (Synthesis) کے منہاج اور اس منہاج کی پیچیدگی (complexity) کا کچھ اندازہ ممکن ہوگا۔

(ا) علم بالحواس اور علم بالوحی

علم بالوحی اور علم بالحواس کے امتزاج پر علامہ اقبال کے مؤقف کو واضح کرنے سے پہلے ایک دو غلط فہمیوں کا ازالہ ضروری ہے۔ *Knowledge and Religious Experience* کا ترجمہ ''علم اور مذہبی مشاہدات'' کیا جاتا ہے جو درست تو ہے لیکن ''حرف تہ دارے بانداز فرنگ'' کی اصل غایت کو نمایاں نہیں کرتا۔ محمد سہیل عمر نے پہلے خطبے کے اس عنوان کا ترجمہ ''علم بالحواس اور علم بالوحی'' کیا ہے۔ اس ترجمے کو علامہ اقبال کی تائید حاصل تھی۔ ۷۹ ڈاکٹر وحید عشرت نے اس عنوان کا ترجمہ ''علم اور مذہبی مشاہدہ'' کیا ہے۔ مذکورہ مضمون میں ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ ''مذہبی مشاہدات کو اگر علم کی اساس بنا دیا گیا تو اس سے قرآن کی اوّلیت پر زد پڑے گی اور ہر شخص اپنے مذہبی مشاہدے کو دوسروں کے لیے حکم بنانے پر اصرار کرے گا جو خود ایک خطرناک باب کھولنے کے مترادف ہے۔ ۸۰ ڈاکٹر موصوف ایک بڑی غلط فہمی میں مبتلا ہوئے ہیں۔ وہ عقل کی حمایت بہت کرتے ہیں لیکن اس سے کام کم لیتے ہیں۔ علامہ اقبال کسی مذہبی مشاہدے کو ''حکم'' ماننے کے مخالف ہیں۔ اس کی تفصیل چوتھے باب میں قادیانیت پر بحث کے ضمن میں آ رہی ہے۔ ڈاکٹر موصوف کا یہ مؤقف کہ ''قرآن حکیم موجودہ تمام سائنسی حقائق کو مسترد کرتا ہے''، ایک اور بڑی غلط فہمی ہے۔ یہ درست ہے کہ فلسفے کے نظریات ادلتے بدلتے رہتے ہیں، سائنسی نظریات میں بھی تبدیلی کا عمل جاری ہے، لیکن مشاہدہ و تجربہ کی کسوٹی پر بار بار پرکھے جانے کے بعد جب کوئی نظریہ، قانون وکلیہ کا درجہ حاصل کر لیتا ہے تو تبدیل نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ پانی اپنی سطح برقرار رکھتا ہے یا یہ کہ اجرامِ فلکی اپنے اپنے مدار میں تیر رہے ہیں یا کشش اور حرکت کے قوانین ہیں جن میں کسی تبدیلی کا امکان نہیں ہے۔ ایسی کوئی ثابت شدہ حقیقت نہیں ہے جسے قرآن حکیم نے مسترد کیا ہو۔ اسی طرح قرآن میں علم بالحواس سے متعلق جو ضمناً بیانات آ گئے ہیں ان میں سے کسی ایک بیان کی تردید آج تک کسی ثابت شدہ سائنسی حقیقت سے

نہیں ہوئی۔ وحید عشرت مرحوم کے ذہن میں جو غلط سلط بات آ جاتی تھی، افسوس ہے کہ اسے وہ مناسب غور و تامل کے بغیر صفحۂ قرطاس پر منتقل کر دیتے تھے، یہی وجہ ہے کہ ان کے مجموعہ ہائے مقالات و مضامین میں علمی حقائق سے انحراف کی مثالیں اور اناٹ سنٹ تحریریں جا بجا دکھائی دیتی ہیں۔

مغرب کے متعدد معاشی، سیاسی، فلسفیانہ اور سائنسی نظریات کی اقبال نے کم یا زیادہ مخالفت کی ہے۔ انھیں سراپا حجاب، نخلِ بے رطب اور عذاب قرار دیا ہے۔[81] یہ تصویر کا ایک رُخ ہے۔ تصویر کا دوسرا رُخ یہ ہے کہ قرآنِ حکیم نے فطرت کے مطالعہ و مشاہدہ کی تلقین کی ہے، مسلمان تجربی سائنس کے موجد ہیں اور یورپ نے سائنسی منہاج مسلمانوں سے سیکھا۔ ان نکات کو اقبال نے خطبات سے پہلے اور بعد میں، نثر اور شاعری دونوں میں بار بار بیان کیا ہے، اگرچہ خطبات میں ان کی پیش کش زیادہ عمدگی و جامعیت اور زیادہ محکم استدلال کے ساتھ ہوئی ہے۔ دہلی میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ اجلاس منعقدہ ۱۹۱۱ء میں خطبۂ صدارت میں اقبال نے کہا:

> پندرھویں صدی عیسوی میں جب سے کہ یورپ کی ترقی کا آغاز ہوا، یورپ میں علم کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونیورسٹیوں سے ہوا تھا۔ ان یونیورسٹیوں میں مختلف ممالکِ یورپ کے طلبا آ کر تعلیم حاصل کرتے اور پھر اپنے اپنے حلقوں میں علوم وفنون کی اشاعت کرتے تھے۔ کسی یورپین کا یہ کہنا کہ اسلام اور علم یکجا نہیں ہو سکتے سراسر ناواقفیت پر مبنی ہے اور مجھے تعجب ہے کہ علومِ اسلام اور تاریخ اسلام کے موجود ہونے کے باوجود کیونکر کہہ سکتا ہے کہ علوم اور اسلام ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ بیکن، ڈیکارٹ اور مل یورپ کے سب سے بڑے فلاسفر مانے جاتے ہیں جن کے فلسفہ کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے، لیکن حالت یہ ہے کہ ڈی کارٹ کا میتھڈ (اصول) امام غزالی کی احیاء العلوم میں موجود ہے.... راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ جان سٹورٹ مل نے منطق کی

شکلِ اوّل پر جو اعتراض کیا ہے بعینہٖ وہی اعتراض امام فخر الدین رازی نے بھی کیا تھا اور مِل کے فلسفہ کے تمام بنیادی اصول شیخ بو علی سینا کی مشہور کتاب شفاء میں موجود ہیں۔ غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علومِ جدیدہ کی بنیاد ہے مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں۔[۸۲]

مارچ ۱۹۲۷ء میں، لاہور میں، ایک اجلاس کے صدارتی کلمات کے طور پر اقبال نے کہا کہ "مذہب، فلسفہ، طبیعیات اور دیگر علوم وفنون سب کے سب مختلف راستے ہیں جو ایک ہی منزلِ مقصود پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کے تصادم کا خیال اسلامی نہیں کیونکہ سائنس یعنی علومِ جدیدہ اور فنونِ حاضرہ کے باب کھولنے والے تو مسلمان ہی ہیں اور اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علوم جدیدہ کی پیدائش کا موجب بنی۔"[۸۳] اسی خطبے میں اقبال نے وضاحت کی کہ ولیم جان ڈریپر کی مشہور کتاب معرکۂ مذہب و سائنس مذہب وسائنس کے معرکے کی نہیں بلکہ عیسائیت اور سائنس کے تصادم کی تاریخ ہے۔

قرآنِ حکیم نے فطرت کے مشاہدہ ومطالعہ کی تلقین بار بار کی ہے۔ فطرت اللہ کی سنّت ہے اور اس کے مظاہر اللہ کی نشانیاں ہیں۔ یہ مطالعہ ومشاہدہ اللہ کی ہستی پر یقین، علم اشیا کے فروغ اور تسخیرِ کائنات کا سبب بنتا ہے۔ علم بالحواس کا حصول و علم آدم الاسماء کلھا کی روشنی میں بھی ضروری ہے۔ ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ "آدم کو سارے نام سکھانا گویا ان کو تمام اشیاء کا علم دینا تھا۔"[۸۴] پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) کی پیش کش میں اقبال کہتے ہیں:

زندگی جہد است و استحقاق نیست　　جز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر　　ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علمِ اشیا علّم الاسماستے　　ہم عصا و ہم ید بیضاستے

زندگی استحقاق نہیں ہے، جدوجہد ہے۔ زندگی انفس و آفاق کے علم کے سوا کچھ نہیں ہے۔ خدا نے حکمت کو خیرِ کثیر کہا ہے۔ یہ خیر جہاں دکھائی دے

اسے لے لو۔ علم اشیا علم اسما کی تفسیر ہے۔ یہ عصا بھی ہے اور یدِ بیضا بھی۔

پہلے خطبے میں، قرآنی آیات کے حوالے سے، اقبال نے علم بالحواس کی اہمیت واضح کی ہے۔ ساتھ ہی محسوس کے خوگر جدید ذہن کے لیے وحی کو قابلِ قبول بنایا ہے۔ بقول سید نذیر نیازی ''خطبات کا مدار بحثِ ہستیِ باری تعالیٰ کا ہی اثبات ہے۔''[85] فلاسفہ کے تین گروہ ہیں (۱) تجربی (Empiricist)، (۲) عقلیت پسند (Rationalist) اور وجدانی (Intuitionist)۔ ان کا ذکر کر کے مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ ''یہ تینوں باہم برسرِ پیکار ہیں، لیکن علامہ کے فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ اگرچہ وہ عقل کی تنگ دامانی کے قائل ہیں لیکن عقیدۂ توحید کے زیرِ اثر حواس، عقل اور وجدان ان تینوں کو ایک ہی کل کے اجزا تسلیم کرتے ہیں جو باہم ایک دوسرے سے مرتبط اور ہم آہنگ ہیں۔''[86] یہ ارتباط اور ہم آہنگی ہی وہ امتزاج (Synthesis) ہے جسے راقم نے علامہ اقبال کا منہاج قرار دیا ہے۔ یہ منہاج خطبات، دوسری نثری تحریروں اور شاعری سب میں موجود ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے یہ جو لکھا ہے کہ ''کلچر کے تین بنیادی نمونے ہیں۔ ایک مادی یا حسی کلچر، دوسرے تصوری یعنی یا (Ideational)، تیسرے وہ جس کی رو سے محسوس اور ورائے محسوسات دونوں حقیقت ہیں۔ یہ مؤقف اسلامی کلچر کا ہے۔'' تو یہ اسلامی مؤقف ہی دراصل اقبال کا منہاج ہے، چنانچہ اقبالیات کے حلقے کے دانشور اگر کہیں کہ علامہ اقبال نے قرآنِ حکیم کے منہاج سے انحراف کیا ہے تو افسوس ہوتا ہے۔ اس طرح کی تحریریں فکرِ اقبال کو مسخ کرتی ہیں۔

اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال محسوس کے خوگر انسان پر تنقید اور سائنسی ایجادات کی تحقیر کیوں کرتے ہیں نیز جدید علم کو سراپا حجاب، نخلِ بے رطب اور عذاب کیوں قرار دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ محسوس کا تعلق جب ورائے محسوس سے منقطع ہو جاتا ہے تو سورج کی شعاعوں کو گرفتار کرنے والا انسان زندگی کی شبِ تاریک سحر نہیں کر سکتا۔ فیضانِ سماوی سے کٹ کر علم استحصال کا ذریعہ بن جاتا ہے اور مشینوں کی حکومت احساسِ مروت کو کچل دیتی ہے:

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات!

رعنائی تعمیر میں، رونق میں، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بینکوں کی عمارات!
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات!
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبّر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات!
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات!
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات![۸۷]

ساتویں خطبے میں اقبال کہتے ہیں کہ اس صورتِ حال کا مداوا نہ ازمنۂ وسطیٰ کا تصوّف ہے، نہ لادین اشتراکیت اور نہ وطنی قومیت۔ عصرِ حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اُٹھا سکے گا جو علومِ جدیدہ کے نشوونما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ ضربِ کلیم کی نظم ''علم اور دین'' میں علم کو دل ونظر کا ندیم بنانے پر اصرار ہے اور جدید وقدیم کے امتزاج کی بات کی ہے۔ حکمت خیرِ کثیر ہے لیکن سماوی فیضان سے کٹ کر قوتِ شر بن جاتی ہے۔ ایمان وحکمت اکٹھے ہوں تو انسانیت کے لیے فلاح وخیر کا باعث ہوتے ہیں۔ جاوید نامہ میں یہ بات 'محکماتِ عالمِ قرآنی' کے عنوان کے تحت بیان ہوئی ہے:

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر — ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
نسخۂ او نسخۂ تفسیرِ کل — بستۂ تدبیر او تقدیرِ کل
چشم او بر وارداتِ کائنات — تا بہ بیند محکماتِ کائنات
علم را بے سوزِ دل خوانی شراست — نورِ او تاریکیِ بحر و بر است
بحر و دشت و کوہسار و باغ و راغ — از بمِ طیارۂ او داغ داغ!

سینۂ افرنگ را نارے ازوست | لذّتِ شبخون و یلغارے ازوست
سیرِ واژونے دہد ایّام را | می برد سرمایۂ اقوام را!
قوّتِ ابلیس را یارے شود | نور نار از صحبتِ نارے شود
علم بے عشق است از طاغوتیاں | علم با عشق است از لاہوتیاں!
بے محبت علم و حکمت مردۂ | عقل تیرے بر ہدفِ ناخوردۂ

ان اشعار کا مفہوم و مدعا یہ ہے کہ علم و حکمت کو خیر کثیر خدا نے کہا ہے۔ یہ مسلمانوں کی گم شدہ میراث ہے۔ یہ خیرِ کثیر جہاں سے ملے حاصل کرنی چاہیے۔ حکمت کائنات کی تفسیر ہے۔ اقوام کی تقدیر اس سے وابستہ ہے۔ حکمت کائنات کے راز دیکھتی ہے لیکن برتر مقاصد سے وابستگی کے بغیر یہی حکمت بحر و بر کی تاریکی بن جاتی ہے۔ بحر و بر، دشت و کہسار اور باغ و راغ اس کے طیاروں کی بمباری سے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ مغرب کی دلچسپی برتر مقاصد کے ساتھ نہیں ہے۔ اسی حکمت نے ان کے سینے میں آگ بھڑکائی ہوئی ہے۔ وہ کمزور اقوام پر یلغار کرتے ہیں۔ انھیں تباہ و برباد کر کے لذت حاصل کرتے ہیں اور ان کے وسائل لوٹ کر لے جاتے ہیں۔ ان حالات میں حکمت ابلیسی قوت بن جاتی ہے۔ اللہ کے ساتھ عشق [commitment] کے بغیر حکمت ظلم کی راہ ہموار کرتی ہے۔ علم و حکمت، عشق و محبت کے ساتھ مربوط ہو کر زندہ و کارآمد قوت کا کردار ادا کرتی ہے۔

خطبات میں علامہ اقبال نے وضاحت کی ہے کہ ایک دور وہ تھا جب یورپ مسلم دنیا سے فیض یاب ہو رہا تھا۔ گزشتہ پانچ سو برسوں سے مسلمان جمود کا شکار ہیں۔ اس عرصے میں یورپ نے علوم کو بہت فروغ دیا۔ فلسفیانہ موشگافیوں سے قطع نظر اقبال نے خطبات میں علم بالوحی اور علم بالحواس دونوں پر زور دیا ہے۔ دوسری نثری تحریروں اور شاعری میں بھی مسلم دنیا کو ایمان محکم رکھنے اور حسی و عقلی علوم کی تحصیل کے لیے آمادہ و تیار کیا ہے۔ ایمان و حکمت اور علم و دین کا امتزاج عالمِ اسلام کو نشاۃِ ثانیہ سے ہم کنار کر سکے گا۔ مغربی دنیا کی نجات بھی نہ قرونِ وسطیٰ کے تصوف میں ہے، نہ ملحدانہ اشتراکیت میں اور نہ وطن پرستانہ قومیت میں بلکہ مذہب کی اس اعلیٰ شکل میں جو تنگ نظری، پادریت اور رسوم سے بالاتر ہو۔ جدید انسان

پر سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی نے بوجھ ڈال دیا ہے۔ مشینوں کی حکومت دل کی موت ہے۔ اس بوجھ سے، اخلاقی طور پر عہدہ برآ ہونے کے لیے، عصرِ حاضر کے انسان کا ایمان بحال ہونا ضروری ہے۔

(۲) عقل و وجدان

عقل اور دل یا عقل اور عشق دونوں کی اہمیت مسلم ہے۔ بانگِ درا کی نظم 'عقل و دل' میں اس کی اہمیت کو اقبال نے اُجاگر کیا ہے۔ دونوں کا موازنہ عشق کی برتری کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ موازنہ دوسرے شعری مجموعے اور خطبات میں بھی موجود ہے۔ اقبال کے نزدیک عقل و عشق کے امتزاج سے بہترین نتائج نکلتے ہیں۔ اس نکتے کو اُجاگر کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ مختلف اہلِ دانش کی عقل مختلف مقاصد کے لیے بروئے کار آتی ہے۔ عقل کا کردار متنوع اور متضاد بھی ہوتا ہے۔ علمِ کلام کا مقصود یہ رہا ہے کہ، جاوید امیر عثمانی کے الفاظ میں "دین کو ماننے والی عقل اور اس کے دلائل، دین کو نہ ماننے والی عقل اور اس کے دلائل پر حتماً غالب آجائیں۔" عقل جب دین کے خلاف بروئے کار آتی ہے تو اقبال اس کا قلع قمع کرتے ہیں۔ علی عباس جلالپوری نے اقبال کو خرد دشمن قرار دیا ہے۔ خرد سے دین کو خطرہ ہو تو اقبال واقعی خرد دشمن ہوتے ہیں:

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است ۸۸

میں عشق کی ولایت سے تازہ سپاہ حرکت میں لا رہا ہوں، اس لیے کہ حرم میں عقل کی بغاوت سے خطرہ ہے۔

وحید عشرت نے لکھا ہے کہ "عقل ہی ایمان کی اساس ہے۔"۸۹ لیکن اس کا کیا جائے کہ دین اور ایمان کے خلاف بھی دلائل عقل ہی فراہم کرتی ہے۔ یہ صورت نہ ہو تو عقل کی قامت کے لیے جنوں کی قبا موزوں ہے:

زمانہ، ہیچ ندانند حقیقتِ او را
جنوں قباست کہ موزوں بقامتِ خرد است ۹۰

اپنے آخری تجزیے میں اقبال خرد اور جنوں یا عقل و عشق کو جمع کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک دونوں کے امتزاج (Synthesis) ہی سے بہترین نتائج حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ گزشتہ صفحات میں جاوید نامہ کے اشعار، زیرکی اور عشق کے ضمن میں نقل کیے گئے ہیں۔ ان میں کہا گیا ہے کہ عقل و عشق کے امتزاج سے ایک نئے جہان کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ خودی علم سے بھی محکم ہوتی ہے اور عشق سے بھی: خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریل / اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل۔ تاہم دونوں سے مستحکم ہونی چاہیے۔ مسلمان کی زندگی مجموعہ ہے ایک طرف یقین، ایمان، عشق اور جنوں اور دوسری طرف فکر، دانش، علم اور حکمت کا، بلکہ ان صفات کے کمال کا:

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں[۹۱]

خطبات میں بھی وحی اور علم نیز وجدان اور فکر کو جمع کرنے کا تصور ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> Nor is there any reason to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other. The one grasps Reality peicemeal, the other grasps it in its wholeness... Both are in need of each other for mutual rejuvenation.[92]

فکر اور وجدان لازمی طور پر ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک جزو اجزو احقیقت کا ادراک کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔

جاوید نامہ میں کہا ہے کہ غربیوں کا عقل پر اور شرقیوں کا عشق پر انحصار ہے۔ عقل، عشق سے حق شناس بنتی ہے اور عشق کا کام عقل سے محکم ہوتا ہے۔ عقل اور عشق اکٹھے ہو کر

نئے جہان کی تخلیق کرتے ہیں۔[۹۳] شاعری اور خطبات دونوں میں، واضح اور نمایاں طور، اقبال عقل اور عشق کے امتزاج کی بات کرتے ہیں، چنانچہ ان کا منہاج تطبیق (Reconciliation) نہیں ہے بلکہ امتزاج (Synthesis) ہے۔

(۳) قدیم وجدید

برِ صغیر میں جدید وقدیم آویزش کا آغاز انگریزی اقتدار سے ہوا۔ سر سیّد جدید اور مذہبی طبقہ قدیم کا علمبردار تھا۔ سر سیّد نے مسلمانوں کو مغربی تہذیب اور مغربی علوم سے ہم کنار اور ترقی کی راہ پر گامزن کرنا چاہا اور اپنے اخلاص وسعیِ پیہم کے باعث بڑی حد تک کامیاب ہوئے۔ دار العلوم دیوبند کو بھی فاضل اور مخلص علما میسر آئے اور وہ تحریک بھی کامیاب ہوئی۔ سر سیّد کا مؤقف تھا کہ اسلام تہذیبی وعلمی ترقی میں رکاوٹ نہیں ہے۔ یہ مؤقف منفی ہونے کے باوجود قومی زندگی میں بیداری کا باعث بنا۔ علی گڑھ کے بت کدے میں بت شکن بھی پیدا ہوئے اور آگے چل کر علی گڑھ یونیورسٹی، سر سیّد کے علاوہ علامہ اقبال کے زیرِ اثر تحریکِ پاکستان کا مرکز بھی بنی۔ قدیم وجدید کی آویزش کا یہ پہلو بہر حال تشویش ناک تھا کہ مسلمان دو طبقوں میں تقسیم ہو گئے۔ مولوی طبقے نے جدید کو بحیثیتِ مجموعی مسترد کر دیا اور عوام، ان کے زیرِ اثر، قدیم روایات اور رسوم کے اسیر بنے رہے۔ جدید کے علمبردار پڑھے لکھے خوشحال طبقے نے اپنی دنیا الگ بسالی۔ وہ قومی رشتوں سے وابستہ تھے تاہم ذہن مغربی اور دل جدید تہذیب پر فدا تھا۔ علامہ اقبال نے جدید اور قدیم کے مابین پل کا کردار ادا کیا اور توازن کی صورت پیدا ہوئی۔ برے پہلو قدیم میں بھی تھے اور جدید میں بھی۔ ان پہلوؤں کی نشاندہی کی اور ان پر تنقید کی اور دونوں کے اچھے پہلوؤں کو ہم کنار کرنے کی تلقین کی۔ ضربِ کلیم کی نظم ''علم اور دین'' اس ضمن میں قابلِ توجہ ہے:

وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم
کیا ہے جس کو خدا نے دل و نظر کا ندیم
زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصۂ جدید و قدیم

چمن میں تربیتِ غنچہ ہو نہیں سکتی
نہیں ہے قطرۂ شبنم اگر شریکِ نسیم
وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں
تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم!

تحریکِ پاکستان کے دوران جدید وقدیم آویزش کم ہو گئی تھی۔ پاکستان قائم ہونے کے بعد، کم وبیش ایک یکساں تعلیمی نظام، فکرِ اقبال کی روشنی میں، مرتب ومروّج ہو جاتا اور علی گڑھ دیو بند تفریق کا خاتمہ ہو جاتا تو اکیسویں صدی کے اوائل کی جدید انتہا پسندی اور قدیم انتہا پسندی کے باہمی نزاع نے جس تباہی سے ملک کو دوچار کیا ہے، اس سے ہم بچ جاتے۔ خطبۂ اجتہاد میں اجتہاد پر زور ہے لیکن اقبال نے وہاں بھی قدامت پسندی کے کردار کو تسلیم کیا ہے۔ دوسری طرف ایمان محکم ہو تو جدید علوم مسلمانوں کا کچھ بگاڑ نہیں سکتے۔ مغربی دنیا میں برسرِ کار مسلم سکالرز اس کا ثبوت ہیں:

جوہر میں ہو لا الٰہ تو کیا خوف
تعلیم ہو گو فرنگیانہ! ۹۴

(۴) ثبات وتغیر

سوال یہ ہے کہ زندگانی کیسے محکم ہو اور خودی کیسے ابدیت سے ہم کنار ہو؟ اس کا جواب ہے وحی کی بدولت؛ انسان ثبات کا طلب گار ہے اور وحی اسے زندگی کا دستور فراہم کرتی ہے۔ ۹۵ حرکت وتغیر بھی زندگی کا وصف اور اس کی علامت ہے۔ حرکت زندگی اور جمود موت ہے:

موج ز خود رفتۂ تیز خرامید و گفت
ہستم اگر می روم گر نروم نیستم! ۹۶
ہے گرمیٔ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی! ۹۷

گزشتہ کئی صدیوں سے مغرب حرکت وتغیر کا مظہر ہے اور ''عروجِ آدمِ خاکی ز

تازہ کاری ہاست" کا مصداق لیکن فیضانِ سماوی لہٰذا صفتِ ثبات سے خود کو محروم کر رکھا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ سرمایہ داری، سرمایہ دارانہ جمہوریت، وطنی قوم پرستی اور انسانیت کے منافی جنسی تصوّرات کا شکار ہے۔ اسلامی دنیا گزشتہ پانچ چھے صدیوں سے، وحی کو مانتے ہوئے بھی، تازہ کاری، حرکت و تغیر، تحقیق و جستجو اور فقہی اجتہاد سے کنارہ کش ہے لہٰذا زوال، بے عملی اور جمود کا شکار ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں اقبال کہتے ہیں:

> The failure of Europe in Political and Social Sciences illustrates the formal principle, the immobility of Islam during the last five hundred years illustrates the latter.[98]

اقبال ثبات و تغیر کو جمع کرتے ہیں تا کہ بہترین نتائج حاصل ہوں۔ یہ دونوں اسلامی اصول ہیں:

> The ultimate spiritual basis of all life, as conceived by Islam, is eternal and reveals itself in variety and change. A society based on such a conception of Reality must reconcile, in its life, the categories of permanence and change. It must possess eternal principles to regulate its collective life, for the eternal gives us a foothold in the world of perpetual change.[99]

(۵) دین اور دنیا

بدھ، ویدانتی، عیسوی اور عجمی متصوفانہ رجحانات رہبانیت پر منتج ہوتے ہیں۔ مادّہ پرست دنیا شکم پروری اور جنس پرستی میں مصروف ہے اور دولت یا اقتدار یا دونوں کو حقیقی مقصود بنا لیا ہے۔ اقبال پر ایک اعتراض یہ ہے کہ وہ مادیت کے علمبردار ہیں، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مادیت حقیقت ہے اور اقبال اس حقیقت سے انحراف کرتے ہیں۔ امالی کے بزرگ خطبات پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "سارا زور تو مادیت پر ہے۔ وہ جن لوگوں کے اجتہاد سے اپنے اجتہاد کا استدلال فرما رہے ہیں مثلاً ابن تیمیہ"، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہیدان

میں سے کسی ایک کی بھی نگاہ اس دنیا اور مادہ پرستی پر نہیں تھی۔ یہ مادیت تو ان کے اجتہادات سے خارج رہی۔"[100] اس نکتے پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ "اقبال مرحوم کے اس فکر کے نتیجے میں عالمِ اسلام کا مقصد، مطمحِ نظر اور ہدف صرف اور صرف مادیت رہ گیا۔"[101]

ڈاکٹر صلاح الدین درویش کی کتاب کا نام فکرِ اقبال کا المیہ ہے۔ یہ کتاب ۲۰۱۱ء میں شائع ہوئی۔ وہ تکرار کے ساتھ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اقبال مادی ترقی، جدید علوم اور جدید تہذیب کے مخالف ہیں۔ ڈاکٹر درویش لکھتے ہیں:

> انسانی تمدن اور کائنات کے مظاہر اس لیے بے معنی نہیں ہوتے کہ انسان ان کے درمیان موجود ربط، تضاد یا اشتراک کو سمجھنے کی اہلیت اور لیاقت سے محروم ہوتا ہے بلکہ بے معنی اس لیے قرار دیے جاتے ہیں کہ انسانی علم، مطالعے، مشاہدے اور جستجو کو بطور اصول کار بیکار سمجھا جانے لگتا ہے۔ اقبال اسی اصول کے گرویدہ ہیں۔[102]

> انسان بنیادی طور پر مادیت پسند واقع ہوا ہے۔ اگر اسے روحانیات سے اتنی ہی زیادہ گہری اور سنجیدہ دلچسپی ہوتی تو مادی تمدن کی جدید ترین عمارات تک کے سفر کی اسے کوئی حاجت نہ ہوتی۔...... مادی علوم وفنون کی تعلیم چونکہ مزید مادی ترقی کا باعث بنتی ہے اور مزید مادی ترقی چونکہ روحانیت کا مزید صفایا کر دیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اقبال جدید تعلیم اور مادی ترقی کے زبردست ناقد ہیں۔[103]

> اقبال کے یقین نے ان کے کلام میں ایک عجیب وغریب سوگوار فضا قائم کر رکھی ہے کہ جو اپنے ثبات کے لیے کائنات کے مادی مظاہر اور انسانی تمدن کے علمی وعقلی ترقیات اور شعور وآگہی کے دیگر مظاہر کو خاطر میں نہیں لاتی بلکہ عروجِ آدم خاکی کی راہ میں ان کو اقبال رکاوٹ سمجھتے ہیں۔[104]

> اقبال مغربی انسان کی علوم وفنون میں ترقی کو گوارا کیسے کر سکتے تھے؟ پس اقبال نے مغرب کے انسان کی مذہب کے مقابلے میں انسانی علوم وفنون

کی ترقی و ترویج سے قطع نظر کرتے ہوئے، اسے مغربی انسان کے لیے نامرادی اور نابصیری قرار دیا...... انھیں ہمیشہ اس بات کا خوف رہا کہ جس طرح مغرب نے مذہب سے کنارہ کرلیا اور محض انسانی اور تمدنی ترقی کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنالیا، کہیں مسلمان بھی مذہب سے بیگانہ ہو کر پیروی مغرب میں اپنے دین سے ہاتھ نہ دھو بیٹھیں۔ اسی خوف کے باعث وہ مغرب کی کسی بھی، خواہ وہ کتنی ہی حقیر ترین خوبی کیوں نہ ہو، کی قدردانی سے یکسر گریز اختیار کرتے جاتے ہیں۔ چنانچہ مغرب کی انسانی اور مادّی ترقی کے مقابلے میں دوسری انتہا پر وہ مذہب کو لے کر آتے ہیں۔ اقبال دنیاوی زندگی کی مسرتوں، ترقی اور خوشحالی کو اس خوف سے اپنی فکر کا حصہ نہیں بنا پاتے کہ کہیں اس سے مغرب کی ترقی اور خوش حالی کی تائید کا کوئی پہلو نہ نکل آئے۔[۱۰۵]

ڈاکٹر درویش کے زیادہ اقتباسات اس لیے نقل کیے گئے ہیں تاکہ ان کا مؤقف اچھی طرح واضح ہو جائے۔ کتاب کا حصۂ اوّل ایسی تحریروں سے بوجھل ہے۔ مثالیں شاعری سے تلاش کی گئی ہیں۔ خدا جانے ان کی نظر سے یہ اشعار گزرے ہیں کہ نہیں:

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا | افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند
درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی | گھر میرا نہ دلّی نہ صفاہاں نہ سمرقند!
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق | نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش | میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند![۱۰۶]

امالی کے بزرگ اور ڈاکٹر وحید عشرت کے مؤقف کے برعکس مؤقف ڈاکٹر صلاح الدین درویش کا ہے۔ برعکس نقطۂ نظر کے باوجود کسی کے اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے۔ علامہ اقبال کا مؤقف حسبِ ذیل تحریر سے واضح ہے:

میرا مذہب یہ ہے کہ اسلام نے دین و دنیا کے فرائض کو یکجا کیا ہے اور اس طرح بنی نوع انسان کے لیے ایک معتدل راہ قائم کی ہے۔ جہاں یہ سکھایا

ہے کہ تمھارا مقصودِ اصلی اعلائے کلمۃ اللہ ہے وہاں یہ بھی تعلیم دی ہے کہ لاتنس نصیبك فی الدنیا (دنیا میں اپنا حصہ فراموش نہ کر) "دنیا ہیچ است و کار دنیا ہمہ ہیچ" اسلام کی تعلیم نہیں، بلکہ صحیح اسلامی تعلیم یہ ہے جو شرح عقائد میں چند الفاظ میں نہایت خوبی کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ ترک الاسباب جہالت، یعنی اسباب دنیا کا نا جہالت ہے۔ ولا اعتماد علیہا شرك اور ان پر اعتماد کرنا شرک ہے۔ پس جب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفعت میں یہ کہتا ہوں کہ: از کلیدِ دیں درِ دنیا کشاد، تو میرا مطلب اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ نبی کریمؐ نے دین کی وساطت سے دنیا میں حصہ لینا سکھایا۔ ۱۰۷

اقبال نے حکمرانی کے ساتھ درویشی کو جمع کیا ہے:

سروری در دینِ ما خدمت گری است — عدلِ فاروقی و فقرِ حیدری است
در قبائے خسروی درویش زی — دیدہ بیدار و خدا اندیش زی ۱۰۸

ہمارے دین میں حکمرانی خدمت گزاری ہے، عمر فاروقؓ کا عدل و انصاف اور مرتضیٰ حیدرؓ کا فقر ہے۔ شاہی لباس میں درویش کی طرح زندگی بسر کر، جاگتا رہ اور خدا کو یاد رکھ۔

(۶) فرد اور جماعت

اقبال کے بنیادی نظریات دو ہیں؛ خودی اور بے خودی۔ فرد اپنی تربیت یافتہ شخصیت کو ملک و ملت کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ فرد کے لیے جماعت سے ربط رحمت ہے۔ اسی ربط کے باعث اس کا جوہر کمال حاصل کرتا ہے۔ فرد کی توقیر ملت سے ہے اور ملت کا نظام افراد پر مبنی ہے۔

فرد را ربطِ جماعت رحمت است — جوہرِ او را کمال از ملت است
فرد می گیرد ز ملت احترام — ملت از افراد می یابد نظام ۱۰۹

(۷) اسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب

سب سے پہلے یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اس ضمن میں علامہ اقبال نے کہا کیا ہے؟ افسوس ہے کہ خطبات کا ترجمہ کرنے کے باوجود ڈاکٹر وحید عشرت نے اس معاملے کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ مغالطے میں خود مبتلا ہوئے اور الزام علامہ اقبال پر لگایا، یہاں تک لکھ دیا کہ مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ارتقا یافتہ صورت قرار دینا اتنا بڑا مغالطہ ہے کہ اقبال کی پوری سوچ بھی اس کا مداوا نہیں کر سکتی۔ ''اقبال کی پوری سوچ بھی اس کا مداوا نہیں کر سکتی'' ایسے تندو تیز اعلانات صاحبانِ علم کو بے اعتبار کرتے ہیں۔ اقبال کی اصل تحریر حسب ذیل ہے:

> There was a time when European thought received inspiration from the world of Islam. The most remarkable phenomenon of modern history, however, is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrest our movement and we may fail to reach the true inwardness of that culture. During all the centuries of our intellectual stupor Europe has been seriously thinking of the great problems in which the philosophers and scientists of Islam were so keenly interested.[110]

اس اقتباس میں دو اہم نکتے بیان ہوئے ہیں:

(۱) پچھلے پانچ سو برسوں سے اسلامی فکر پر جمود طاری ہے۔ اس سے پہلے یورپ اسلامی دنیا سے فیضان حاصل کر رہا تھا۔ سائنس اور فلسفہ کے جو بنیادی سوالات

اسلامی فکر کا موضوع تھے، ہمارے فکری جمود کے دوران ان پر یورپ سنجیدگی اور مستعدی کے ساتھ غور وفکر کرتا رہا اور یورپی فکر برابر آگے بڑھتی رہی۔ اب عالمِ اسلام، علمی وفکری اعتبار سے، تیز رفتاری کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس میں کوئی ہرج نہیں ہے، ایسا کرنا ضروری ہے کہ جہاں تک علم وحکمت کا تعلق ہے، مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔

(۲) لیکن مغربی علم وحکمت کی تحصیل اور اس سے استفادے کے ضمن میں ایک احتیاط اشد ضروری ہے۔ (مادہ پرستانہ مظاہر اسلام کے منافی ہیں اس لیے) کہیں ایسا نہ ہو کہ یورپی تہذیب کی ظاہری چمک دمک ہمیں اتنا مسحور کر دے کہ علم وحکمت، جو مغرب کا جوہر ہے، کے حصول میں ہم ناکام ہو جائیں۔

بات یہ ہے کہ حکمت فرنگی زاد نہیں ہے، مسلمانوں کی عطا ہے، اور مغربی تہذیب کے اس پہلو کو اختیار کرنا ضروری ہے لیکن اس تہذیب کا لادینی پہلو بھی ہے جس سے بچنا چاہیے کہ وہ اہلِ حق کے ساتھ برسرِ جنگ ہے:

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست — اصلِ او جز لذتِ ایجاد نیست
این پری از شیشۂ اسلافِ ماست — باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست
لیکن از تہذیبِ لادینے گریز — زاں کہ او با اہلِ حق دارد ستیز[۱۱]

مغرب کی قوت کا راز کیا ہے؟ لادینی؟ لاطینی؟ بے حجاب بیٹیوں کا رقص؟ چنگ ورباب؟ ظاہر ہے کہ نہیں۔ پھر ہم ایسی فضولیات میں مبتلا کیوں ہوں؟ مغرب کی قوت وترقی کا راز علم وفن ہے:

قوّتِ مغرب نہ از چنگ ورباب — نے ز رقصِ دختران بے حجاب!
محکمی او را نہ از لادینی است — نے فروغش از خطِ لاطینی است!
قوّتِ افرنگ از علم وفن است — از ہمیں آتش چراغش روشن است![۱۲]

مسلم دنیا کو جدید مغربی تہذیب کا کون سا پہلو اپنانا ہے اور کس سے بچنا ہے، اسے

علامہ اقبال نے بار بار، مختلف اسالیب کے ساتھ واضح کیا ہے۔ جو تہذیبی پہلو اپنانا ہے یورپ نے ہمیں سے لیا تھا۔ یہ نکتہ خطبات میں، شاعری کی نسبت، زیادہ عمدگی و جامعیت کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ یورپ نے بالآخر یہ حقیقت پوری طرح تسلیم کی ہے۔ اس ضمن میں بریفالٹ کی تشکیلِ انسانیت (Making of Humanity) کے اقتباسات نقل کیے ہیں۔ ۱۱۳

مغرب کی ایجادات دیا سلائی سے بجلی تک اور سائیکل سے ہوائی جہاز (بلکہ خلائی جہاز) تک ہیں۔ ان سے استفادہ کرنا اور سائنس نیز مغرب کو مسترد کرنا حیران کن ہے۔ تاہم بالواسطہ ہی سہی، ڈاکٹر وحید عشرت نے مغرب کے اس تہذیبی پہلو کی برتری کا اعتراف کیا ہے، اگرچہ کچھ غلط بیانی یہاں بھی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

> مسلمانوں نے اسلام کی اپنی اساسِ حکمت پر اپنا کوئی تمدن برپا کرنے کے بجائے دوسروں کے حاصلات پر اپنا لیبل چپکا کر اسے اسلامی بنانے کا فن ایجاد کیا اور اس کی انتہا شہنشاہوں، جاگیرداروں اور اہلِ ثروت کے لیے قوتِ باہ تیز کرنے کے نسخے تیار کرنے پر منتج ہوئی۔ اس میں کوئی علمی اور تحقیقی پیش رفت نہ ہو سکی، چنانچہ یہ مغرب کی طب کے سامنے ایڑیاں رگڑ رگڑ کر دم توڑ رہی ہے۔ اب تو معجونوں میں اطباء نے انگریزی ادویات پیس کر ملائی ہیں اور اسی پر ان کا گزارا ہے۔ یہ خیال آج تک کسی کو نہیں آیا کہ قرآن اور احادیث میں مختلف چیزوں کے خواص اور انسانی جسم کی ساخت اور نشو و نما کے حوالے سے جو کچھ موجود ہے، اس کو دیکھیں کہ کیا کوئی نظامِ طب وجود میں آتا بھی ہے یا نہیں۔ ۱۱۴

طبِ یونانی میں مسلمانوں نے قابلِ قدر اضافے کیے لیکن اس کے باوجود اسے ہمیشہ طبِ یونانی ہی کہا۔ طبِ اسلامی یا طبِ نبوی کا اس سے یا قوتِ باہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وحید عشرت کا یہ اقتباس علامہ اقبال کے مؤقف کے اعتبار سے فضول اور لایعنی ہے۔ اقبال مسلمانوں کے دورِ زوال سے پہلے کی بات کرتے ہیں جب مسلمانوں سے بہت کچھ

یورپ نے سیکھا۔ وحید عشرت کی نگاہ اس دور پر نہیں گئی۔ مثال کے طور پر ابن سینا کی کتاب قانون فی طب طب کی دنیا کا شاہکار تھی جو طویل عرصے تک، یورپ کی یونیورسٹیوں میں نصاب کا حصہ رہی۔

مغرب میں علمِ طب سمیت جملہ سائنسی علوم نے مسلسل ترقی کی اور کہاں سے کہاں پہنچ گئے۔ مسلمان سوئے رہے اور اب جب کہ وہ بیدار ہو رہے ہیں، ان علوم تک رسائی کے لیے کمربستہ ہیں۔ مغربی تہذیب کا یہ پہلو چونکہ اسلامی تہذیب ہی کے علمی پہلو کی ارتقایافتہ صورت ہے اس لیے اس تک رسائی میں کوئی ہرج نہیں۔ علامہ اقبال کا یہ مغالطہ نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے ضروری ہے۔ اس پر چیں بجبیں یا برہم ہونا عقل و دانش کے منافی ہے۔ مغربی تہذیب کے دوسرے پہلو کے بارے میں بھی اقبال کا مؤقف واضح ہے:

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے![۱۵]

اس نظم کا شاعرانہ عنوان 'طلوعِ اسلام' اور موضوع اسلامی نشاۃِ ثانیہ ہے۔ اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی خاطر صدق و یقیں اور خلقِ عظیم کے ساتھ علم و حکمت کا امتزاج ضروری ہے لیکن تہذیبِ حاضر کی نظر کو خیرہ کرنے والی چمک [dazzling exterior] سے بچ کر آگے بڑھنا ہوگا۔ سائنسی علوم میں مغرب کی ترقی قابلِ صد تحسین لیکن سماوی فیضان سے محروم ہو کر اور صدق و یقیں کے منافی سیاسی، معاشی اور سماجی نظریات کی بدولت مغرب کی حکمت بھی ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری بن گئی ہے۔ یکم جنوری ۱۹۳۸ء کے ریڈیو پیغام میں اقبال نے کہا:

> دورِ حاضر کو علومِ عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر یقیناً حق بجانب ہے۔ آج زمان و مکان کی پہنائیاں سمٹ رہی ہیں

اور انسان نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی اور تسخیر میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کی ہے لیکن اس تمام ترقی کے باوجود...... جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو ظلم سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی اور علمی سطح کو بلند کریں، انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا، صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔[116]

وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغ کار زاری ہے!
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے![117]

خطبات میں اقبال کہتے ہیں:

Believe me Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethical advancement.[118]

غرض اقبال کے ہاں روح و مادہ، شرق و غرب، فرد و جماعت، ثبات و تغیر، عشق و خرد، قدیم و جدید، ایمان و حکمت، علم بالوحی اور علم بالحواس کا ارتباط اور امتزاج دکھائی دیتا ہے۔ یہ ثمر اقبال کے فہمِ اسلام کا ہے۔ ان توضیحات کا حاصل یہ ہے کہ اقبال کا فکری منہاج تطبیق (reconciliation) نہیں ہے بلکہ تالیفِ اضداد، ارتباط اور امتزاج (Synthesis) ہے۔

تصورِ خدا

اقبال کے تصورِ خدا پر اعتراض کرنے والوں نے، اپنے اپنے ناقص دلائل کے ساتھ، یہ دعویٰ دہرایا ہے کہ اقبال وحدت الوجودی ہیں۔ راقم اس موضوع پر سیر حاصل بحث کر چکا ہے۔[119] ایم ایس رشید، علی عباس جلالپوری، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور الطاف احمد اعظمی نے اس ضمن میں علامہ اقبال پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کا فاضلانہ جواب ڈاکٹر جاوید اقبال

نے دے دیا ہے۔[۱۴۰] چنانچہ مزید کسی تفصیل میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے، تاہم ڈاکٹر موصوف نے لکھا ہے کہ اقبال کے نزدیک خدا، شخصی اور ماورا بھی ہے اور کائنات میں جاری و ساری بھی ہے۔ راقم کے نزدیک علامہ اقبال نے سریان کو خدا سے منسوب نہیں کیا۔ اس ضمن میں اسلوب بیان ہی سے مغالطہ پیدا ہوا ہے۔ اس نکتے پر کچھ روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں یہ نشان دہی بھی ضروری ہے کہ اقبال کو کس قدر عجلت، سہولت اور غیر معقولیت کے ساتھ وحدت الوجودی قرار دے دیا جاتا ہے۔ اس مقام پر دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

اپنی کتاب (*Iqbal's Concept of God*) کے مقدمے (Introduction and Summary) میں ایم ایس رشید لکھتے ہیں کہ اقبال کا تصورِ خدا مغربی فلسفہ و سائنس سے ماخوذ ہے، خاص طور پر ہیگل، وائٹ ہیڈ اور برگسان سے، لیکن اقبال نے ان کے فلسفے کو مسخ کر دیا ہے۔ مغرب کے ہمہ اوست کو قرآن اور اسلامی روایت سے مربوط کیا ہے لیکن اس میں بھی ناکام رہے ہیں۔ قرآن میں خدا کا تصور ماورائی (transcendent) بھی ہے اور سریانی (immanent) بھی ہے، جب کہ اقبال کا تصورِ خدا وحدت الشہودی (panentheistic) ہے جو ہمہ اوست (pantheism) کے قریب ہے اور یہ صوفیا کا تصورِ خدا ہے جب کہ اقبال اور صوفیا کے مقدمات بالکل مختلف ہیں۔

الطاف احمد اعظمی نے حسب ذیل اقتباسات کی بنا پر اعلان کیا کہ اقبال وحدت الوجودی ہیں:

> The more genuine school of Sufism have, no dobut, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam; but their latter day representatives, owing to their ignorance of the modern mind, have become absolutely incapable of receiving any fresh inspiration from modern thought and experience. They are perpetuating methods which were created for generations possessing a cultural outlook differing, in important respects, from our own.

*

In these lectures I have tried to meet, even though partially, this urgent demand by attempting to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical tradition of Islam and the more recent development in the various domains of human knowledge.

*

The task before the modern Muslim is, therefore, immense. He has to rethink the whole system of Islam without completely breaking with the past.... The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teaching of Islam in the light of that knolwedge, even though we may be led to differ from those who have gone before us.

*

The truth is that the religious and the scientific process, though involving different methods, are identical in their final aim. Both aim at reaching the most real...... In the domain of science we try to understand its meaning in reference to the external behaviour of reality; in the domain of religion we take it as representative of some kind of reality and try to discover its meaning in reference mainly to their inner nature of that reality. The scientific and the religious processes are in a sense parallel to each other. Both are really descriptions of the same world with this difference only that in the scientific process the ego's stand point is necessarily exclusive, whereas in the relgious process the ego integrates its competing tendencies and develops a single inclusive attitude resulting in a kind of synthetic transfiguration of his experiences.

اعظمی لکھتے ہیں کہ ”اس اقتباس اور اس سے پہلے دوسرے اقتباسات جو ہم نے

نقل کیے ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خطبات میں اقبال کا زاویۂ نگاہ ٹھیک وہ ہے جو وحدت الوجود کا ہے۔'' کچھ اور اقتباسات اور رباعیات نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ''اقبال اور شیخ محی الدین عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت ہے اور دونوں ہی خیالات کفروشرک کی گندگی سے آلودہ ہیں۔[۱۲۱]

ایم ایس رشید کا مطالعۂ اقبال جزوی اور ناقص ہے اور مغالطوں پر مبنی ہے۔ الطاف احمد اعظمی نے بھی 'مقالاتِ اقبال' اور 'تاریخِ تصوف' جیسے اہم حوالوں کو نظر انداز کیا ہے۔ ایم ایس رشید کا یہ مؤقف درست ہے کہ اقبال اور صوفیا کے بنیادی مقدمات (یعنی جہاں تک وحدت الوجود کا تعلق ہے) بالکل مختلف ہیں۔ اعظمی کا مؤقف اس کے برعکس ہے۔

وحدت الوجود کا مفہوم ہے 'وجود کی اکائی' (Oneness of Being)۔ اس کی دو شکلیں ہیں؛ ایک یہ کہ ماورا خدا کا وجود ہے لیکن کائنات کا وجود نہیں ہے۔ وجودی صوفیا زیادہ تر اس شکل کے قائل رہے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ماورا خدا کا وجود نہیں ہے۔ کائنات موجود ہے اور خدا اسی کے اندر سرایت کیے ہوئے ہے۔ یہ ہمہ اوست (pantheism) ہے۔ اس کا اظہار مشرق سے زیادہ مغرب میں ہوا ہے۔ یہ تصور سپائی نوزا کے ہاں بہت نمایاں ہے۔ اقبال خطبات میں سپائی نوزا کا ذکر تک نہیں کرتے۔ وجودی صوفیا کے وحدت الوجود کے لیے بھی، ہمہ اوست کی طرح، انگریزی میں pantheism ہی کی اصلاح استعمال ہوتی ہے۔ اقبال نہ ایک شکل کے قائل ہیں نہ دوسری کے۔ وہ خدا کو خالق اور کائنات کو مخلوق مانتے ہیں۔ کائنات کے وجود کا انکار کیا جائے تو خدا کی صفتِ تخلیق کا انکار ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اقبال کبھی ایسا نہیں کرتے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ ''شخصی خدا کائنات سے باہر ہے مگر سریانی خدا کائنات کے اندر۔ ان ہر دو مختلف و متضاد تصوراتِ الٰہی کو بعض اوقات عرفِ عام میں توحیدِ شہودی اور توحیدِ وجودی کہا جاتا ہے۔ اقبال کے تصورِ خدا کو اگر صحیح طور پر بیان کرنے کی کوشش کی جائے تو کہنا پڑے گا کہ ان کے نزدیک توحیدِ اسلامی دراصل توحیدِ شہودی اور توحیدِ وجودی

کا امتزاج ہے۔ ایسی کوشش پہلی بار نہیں کی گئی بلکہ جنوبی ایشیا میں شاہ ولی اللہ نے اپنے زمانے میں ان ہر دو تصوراتِ الٰہی کی تطبیق کرنے کی کوشش کی تھی۔ ۱۲۲ مزید لکھتے ہیں کہ ''بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان اقبال کے نزدیک ذاتِ واجب ایک حد تک کائنات سے ماورا ہے اور ایک حد تک کائنات میں جاری وساری ہے ...راقم کی دانست میں اس مسئلہ پر ڈاکٹر یوسف حسین خان کی وضاحت زیادہ قابل اعتماد اور معتبر ہے۔'' ۱۲۳ ڈاکٹر موصوف کے مؤقف سے دو سوال پیدا ہوتے ہیں:

(۱) کیا سریان کے تصور کی تائید قرآنِ حکیم سے ہوتی ہے؟

(۲) کیا خطباتِ اقبال میں سریان کی تائید واضح طور پر موجود ہے؟

ان ہر دو سوالات کا جواب نفی میں ہے۔ قرآن میں خدا کی جو صفات بیان ہوئی ہیں ان میں اول وآخر اور ظاہر وباطن شامل ہیں۔ سریان کا شبہ تیسرے خطبے کے حسب ذیل جملے سے پیدا ہوتا ہے:

> The ultimate Ego that makes the emergent emerge is immanent in Nature, and is described by the Quran, as the first and the last, the visible and invisible.[124]

قرآن کی اصطلاحیں اول، آخر، ظاہر اور باطن ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ immanent کا لفظ کس مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ سیّد نذیر نیازی نے اس کا ترجمہ ''کائنات میں جاری وساری'' کیا ہے۔ ۱۲۵ ڈاکٹر جمیلہ خاتون لکھتی ہیں:

> It gives us the conception of God who is immanent and transcendent, personal and infinite and as such he is peerless and unique, the perfect individuality.[126]

ایم ایس رشید نے جمیلہ خاتون کے زیرِ اثر اسلام کا تصورِ خدا transcendent اور immanent بیان کیا ہے؛ تاہم راقم کی الجھن یہ ہے کہ تصورِ خدا سریانی مان لیا جائے یعنی یہ کہ خدا ہر چیز میں سرایت کیے ہوئے ہے تو یہ ہمہ اوست کا تصور ہے جو ہر چیز کو خدا کے

درجے پر فائز کر دیتا ہے۔ قرآن حکیم نے کہیں بھی اس تصور کی تائید نہیں کی۔ علامہ اقبال نے ایک مقام پر immanent کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جس کا ترجمہ نذیر نیازی نے ''کائنات میں جاری وساری'' کیا ہے۔ قرآن کے الفاظ تو اوّل، آخر، ظاہر اور باطن ہیں۔ ان میں کوئی اصطلاح 'سریان' کے مفہوم کو ظاہر نہیں کرتی۔ تو کیا immanent کا کوئی ایسا مفہوم متعین کیا جا سکتا ہے جو قرآن کے مطابق ہو اور اقبال نے بھی اسے پیش کیا ہو! تو اس سوال کا جواب اثبات میں ہے۔

تیسرے خطبے ہی میں علامہ اقبال نے خدا کے لیے all-inclusive کی ترکیب استعمال کی ہے۔ جس کا ترجمہ سیّد نذیر نیازی نے ''ہر شے پر محیط ہے'' کیا ہے۔ یہ موقف اللہ کے اس ارشاد کے مطابق ہے: الا انہ بکل شی محیط ۔ immanent کے لفظ کا ایک مفہوم محیطِ کل بھی ہے۔ سریان ہمہ اوست کے مترادف ہے جو وحدت الوجود کی ایک شکل ہے جب کہ ''ہر شے پر محیط ہونا'' تصورِ توحید کے مطابق ہے۔

توحیدِ شہودی اور توحیدِ وجودی کا امتزاج بھی مغالطہ ہے۔ توحید نہ شہودی ہے نہ وجودی ہے۔ شیخ احمد سرہندی نے وحدت الوجود کو مسترد کیا وحدت الشہود سے۔ ظلیت یا وحدت الشہود (panentheism) جو ایم ایس رشید کے نزدیک pantheism کے قریب ہے، شیخ احمد سرہندی کا ایک متصوفانہ مرحلہ ہے۔ وہ ظلیت سے گزر کر بالآخر عبدیت تک پہنچے اور تصورِ توحید کو صرف قرآن کی روشنی میں بیان کیا۔[۱۲۸] یہ تصورِ توحید کی بازیافت ہے جس کی بنا پر انھیں مجدد الف ثانی قرار دیا گیا۔ علامہ اقبال کے نزدیک بھی انسان کا نکتۂ کمال مقامِ عبدیت ہے۔ اس موقف کو، شاعرانہ اندازِ بیان کے ساتھ، اس طرح پیش کیا ہے:

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی![۱۲۹]

خودی اور خدا کے تصورات توحید ہی سے جڑے ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے سوال اُٹھایا ہے کہ کیا کسی قوم یا ملت کے تمدنی زوال و انحطاط کی حالت میں اس کا تصورِ خدا بھی تبدیل ہو جاتا ہے؟ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اقبال نے ملت کو عالمگیر پسپائی اور جمود

سے نکالنے کے لیے اپنا تصورِ خدا پیش کیا۔ ۱۳۰ گویا تصورِ خدا کو، ضرورت کے تحت، تبدیل کیا گیا۔ یہ مؤقف محلِ نظر ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کچھ آگے لکھتے ہیں کہ "اقبال نے قرآن مجید ہی کی روشنی میں خدائے اسلام کو ایک منفرد شخصیت کے طور پر 'خودی مطلق' قرار دیتے ہوئے ایسی قوتِ ارادہ کی صورت میں منکشف کیا جو بالبصر، باعقل اور بامقصد تخلیقی مشیت ہے۔" ۱۳۱ ماحصل یہ ہے کہ جدید علوم کے تناظر اور جدید عصری اسلوب میں، قرآن ہی کی روشنی میں، اقبال نے خدا کا تصور پیش کیا جو ملی نشاۃِ ثانیہ کے لیے کارآمد بھی ہے۔

اعظمی کی کتاب کا دوسرا باب اقبال کے دوسرے خطبے سے متعلق مباحث پر مشتمل ہے۔ اس باب کے آخر میں اعظمی لکھتے ہیں کہ "گزشتہ صفحات میں اقبال نے حقیقتِ مطلقہ کی جو تعبیر پیش کی ہے وہ اپنے مغز اور جوہر کے اعتبار سے وحدت الوجودی ہے۔" ۱۳۲ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہوئے اعظمی متعدد حقائق کو نظرانداز کرتے ہیں۔ مثلاً اس خطبے میں اقبال کہتے ہیں (اعظمی نے اسے بیان بھی کیا ہے۔) کہ "عقلی اعتبار سے زندگی ہمہ اوستی ہے لیکن وجدان بتاتا ہے کہ وہ انا ہے جو سارے عالم کو رشتہ وحدت میں پروئے ہوئے ہے۔" قرآنِ حکیم کے الفاظ میں اللہ کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے اور اللہ ہر شے پر محیط ہے۔ شے اگر ذرہ ہے تو بھی اور جوہر ہے تو بھی۔ immanent (جاری وساری) کا یہی مفہوم ہے۔ اللہ انسان کی شہ رگ سے زیادہ اس کے قریب ہے، کا بھی یہی مفہوم ہے۔ یہ توحید کی تفسیر ہے نہ کہ وحدت الوجود کی۔ بعض صاحبانِ علم تو قرآنی آیات کے حوالے سے وحدت الوجود کو ثابت کرتے ہیں؛ اعظمی کو اس سے اتفاق نہیں۔ اسی طرح اعظمی اقبال کی تحریروں سے وحدت الوجود کو اخذ کرتے ہیں جو غلط ہے۔ اس ضمن میں اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک اللہ خالق اور کائنات مخلوق ہے۔ اللہ کے خالق ہونے کا ذکر اقبال نے بار بار کیا ہے۔ بقول اعظمی اقبال لکھتے ہیں کہ "خدا کی ذات میں جو ممکنات ہیں وہ دراصل اس کے بے پایاں تخلیقی امکانات ہیں۔" خالق و مخلوق کا تصور اور وحدت الوجود کا تصور ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ خدا کی صفتِ تخلیق بھی، دوسری جملہ صفات کی طرح، نظریہ توحید ہی کی مظہر ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اقبال نے ملی نشاۃِ ثانیہ کی بنیاد اولاً توحید کی بازیافت اور

ثانیاً علم کی برتری پر رکھی ہے۔

قوموں کے عروج وزوال پر قلم اُٹھانے والے صاحبانِ دانش کے نزدیک جو قوم علم میں سبقت حاصل کرتی ہے وہی دنیا کی قیادت کرتی ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ خلقِ عظیم اور دوسری روحانی اقدار سے عاری قوم، علم کے بل بوتے پر، طاغوتی قوت بن کر انسانیت کو لہولہان کرتی ہے۔ علم بالوحی اور علم بالحواس کا امتزاج ہی کسی قوم کو دنیا کی محفوظ قیادت پر فائز کر سکتا ہے۔ یہ نکتہ بھی قابلِ توجہ ہے کہ علم بالحواس میں خاطر خواہ پیش رفت سے پیشتر ہی توحیدی قوت سے مسلمانوں نے دنیا کو مسخر کر لیا تھا۔ موجودہ پس ماندہ اسلامی دنیا قوتِ توحید کی بازیافت اور قوتِ علم فراہم کر کے ہی اسلامی نشأۃِ ثانیہ سے ہم کنار ہو سکتی ہے۔ عالمِ اسلام خوار ہے، اسلام سے وابستگی کے باوجود حقیقی اسلام سے دور ہے۔ مادّہ پرست ترقی یافتہ دنیا کے اپنے گھمبیر مسائل ہیں اور وہ خوار تر ہے۔ نئے جہان کی تخلیق روحانیت ومادیت یا عشق وخرد کے امتزاج سے ہوگی۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو مادہ پرست دنیا علم بالحواس کے ساتھ علم بالوحی کی حامل بنے اور یا عالمِ اسلام اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھام کر علم بالحواس میں بھی یکتائی حاصل کرے۔ علامہ اقبال دوسری صورت کا امکان زیادہ دیکھتے ہیں، اس لیے بنیادی توجہ اسی پر مرکوز رکھتے ہیں۔

تصوّرِ زمان

شبیر احمد خان غوری کے عربی ادب، اسلامیات، ہیئت، فلسفہ اور ریاضیات پر مقالات، ۱۹۵۶ء سے ۱۹۸۵ء تک، مختلف رسالوں میں شائع ہوئے جنھیں آٹھ جلدوں میں ''غوری تحقیقات: اسلام میں علومِ عقلیہ'' کے عنوان سے مرتب کرنا طے کیا گیا۔ آٹھویں جلد کا نام اقبالیات ہے۔ بقول حبیب الرحمٰن چغتائی ''ان کی تحریروں میں ردّ وانکار کا عنصر نمایاں ہے۔'' ۱۳۲ اقبالیات کے حصے میں چھے میں سے چار مقالات تصوّرِ زمان پر ہیں۔ اقبال کے تصوّرِ زمان پر اعتراضات کی نہ صرف بوچھاڑ ہے بلکہ ان میں شدت بھی ہے جب کہ انتہائی شدت کا الزام اور وہ بھی غیر اسلامی افکار سے متاثر ہونے کے ضمن میں علامہ اقبال پر عائد کیا ہے۔ اقبال کے تصوّرِ زمان پر اپنے اعتراضات کا ماحصل پیش کرتے

ہوئے لکھتے ہیں:

اسلامی فلسفے سے باوجود خواہش اور ارادے کے انھیں (اقبال کو) تفصیلی شناسائی کا موقع نہیں مل سکا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر اسلامی افکار نے انھیں انتہائی شدت سے متاثر کیا اور وہ انکے خزانہ لاشعور میں جاگزیں ہو گئیں اور بعد میں جب انھوں نے کسی مسئلہ کے متعلق اسلام کا مؤقف متعین کرنا چاہا تو یہ غیر اسلامی افکار یکایک لاشعور سے شعور میں اس طرح جلوہ گر ہوئیں گویا پہلی مرتبہ ان کا ان (اقبال) پر انکشاف ہو رہا ہے اور جذبہ کی شدت کی بنا پر وہ خود اپنے اس ذہنی عمل کا تجزیہ نہ کر پائے۔۱۳۴

'مسئلہ زمان کی اہمیت' کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں کہ "علامہ اقبال کا خیال ہے کہ زمان ومکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔۔۔ لیکن اسلام کی چودہ سو سال کی دینی وفکری تاریخ کسی طرح بھی اس خیال کی تائید نہیں کرتی۔۱۳۵

معترض نے غور نہیں کیا کہ اقبال کے نزدیک، زمان کا مسئلہ کن معنوں میں مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان تقدیر کے مترادف ہے۔ اس کا ذکر غوری نے بھی کیا ہے اور اس کا ماخذ سپینگلر کی *The Decline of West* میں تلاش کیا ہے۔ غلط تصورِ زمان کی وجہ سے مسلمانوں میں تقدیر کا غلط تصور بمعنی "قسمت" پیدا ہو جو ان کے لیے بے عملی لہٰذا زوال کا سبب بنا۔ قسمت کا تصور بنی امیہ کے دور میں اختیار کیا گیا اور ملوکیت کے زیر اثر پروان چڑھتا رہا۔ اب بجائے اس کے کہ ملوکیت کا چھلکا اسلام سے اُتار دیا جائے جیسا کہ اقبال نے خطبۂ الہ آباد میں، مسلم ریاست کے قیام کی صورت میں، امکان ظاہر کیا! شبیر احمد خان غوری اسی چھلکے پر اصرار کر رہے ہیں۔

شبیر احمد خان کا دوسرا بڑا اعتراض حدیث لا تسبو الدھر کے حوالے سے ہے۔ لکھتے ہیں کہ حدیث لا تسبو الدھر کے الفاظ مختلف روایات میں جو بھی رہے ہوں مگر اس کے معنی میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ اس کے معنی "دہر (زمانہ) کو برا مت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مقلب دہر اور حوادثِ روزگار کا فاعل ہے۔" جب کہ اقبال کے بقول، پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا: زمانہ کو بُرا مت کہو، کیونکہ زمانہ خدا ہے۔ مگر یہ حدیث کے پس منظر، فکری ماحول اور ان سب سے زیادہ قرآنِ کریم کی بنیادی تعلیم سے جو اسلامی فکر کا اصل الاصول ہے، بے اعتنائی کا نتیجہ ہے۔۱۳۶

علامہ اقبال نے حدیث کا ترجمہ (Do not vilify time, for time is God) درست کیا ہے۔ ترجمہ بہر حال یہی ہے۔ ''اللہ تعالیٰ ہی مقلبِ دہر اور حوادثِ روزگار کا فاعل ہے۔'' ترجمہ نہیں تاویل ہے۔ یہ تاویل غلط نہیں ہے لیکن بہر حال تاویل ہے اور تاویل کا حق علامہ اقبال کو بھی ہے۔ اقبال نے دہر کو خدا (بمعنی اللہ تعالیٰ کی ذات) قرار نہیں دیا:

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں! لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ! ۱۳۷

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی تصریح کی ہے کہ اقبال زمان کا اطلاق ذاتِ الٰہیہ پر نہیں کرتے۔۱۳۸ البتہ، علامہ اقبال کے نزدیک زمان سے ذات قبائے صفات بناتی ہے:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات ۱۳۹

سلسلۂ روز و شب زمان متسلسل ہے اور انسانی حوالے سے ہے۔ زمانِ خالص یا زمانِ خداوندی پر گزرنے کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ اسے روز و شب، برسوں یا صدیوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک ایسا 'اب' ہے جو دوامی ہے۔

خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے تصورِ زمان پر اعتراضات کا عمدہ جواب دیا ہے۔ اس کے علاوہ خلیفہ عبدالحکیم، بشیر احمد ڈار اور علی عباسی جلالپوری کے اعتراضات کا جائزہ ''کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟'' کے عنوان کے تحت کتابِ دوم میں پیش کیا گیا ہے۔

جبر و اختیار

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی لکھتے ہیں کہ ختمِ نبوّت کے ساتھ مذہبی پیشوائی کا خاتمہ تو تسلیم کیا جا سکتا ہے مگر ملوکیت کا خاتمہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ اسلام کی نظر میں حاکمیت اللہ کا حق ہے اور وہ اسی شخص کو سونپا جاتا ہے جو ارض پر خدا کا نائب بننے کی اہلیت رکھتا ہو۔ ۱۴۰

ڈاکٹر فاروقی کے اس مؤقف سے کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ جن لوگوں کو وراثت میں بادشاہت ملی کیا وہ سب یا اکثر اللہ کی نیابت کے اہل تھے؟ بنی امیہ کے دور میں 'قسمت' کے جس تصور نے فروغ پایا اور جو ملوکیت نیز جاگیرداری کے طویل دور میں اُمّت کی نفسیات میں سرایت کر گیا اور زوال کا سبب بنا کیا یہ مؤقف اس کی توثیق نہیں کرتا؟ اور کیا یہ مؤقف سامراجیت کو جواز فراہم نہیں کرتا؟ ڈاکٹر فاروقی کے مؤقف کو تسلیم کر لیا جائے تو ظلم، استحصال اور محکومی کے خلاف کھڑا ہونے اور جدوجہد کرنے کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا۔

اقبال کے نزدیک 'تقدیر' سے مراد دراصل وہ زمانہ ہے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی ہونا ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ "کسی چیز کی تقدیر کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اس پر کہیں خارج سے وارد ہوتی ہے بلکہ وہ اس چیز کا باطن اور اس کی ماہیت ہے جس کے اندر اس کے تمام ممکنات مکنون ہوتے ہیں اور کسی بیرونی جبر کے بغیر یکے بعد دیگرے ظہور میں آتے ہیں۔" یہ اقتباس، اپنے ترجمے کی شکل میں، درج کرنے کے بعد الطاف احمد اعظمی نے علامہ اقبال کے مؤقف سے اختلاف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ خدائے علیم و خبیر کے وسیع اور ہمہ گیر علم میں تمام پیش آنے والے واقعات بلاشبہ معین اور متشخص صورت میں موجود ہیں اور اپنے معینہ اوقات میں اس کے حکم سے ظہور میں آتے ہیں اور کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا۔ ۱۴۱

اقبال کے تصورِ تقدیر کے ضمن میں اعظمی کے حسبِ ذیل جملے بھی لائقِ توجہ ہیں:

> کائنات کی ہر ذی روح اور غیر ذی روح شے تقدیرِ الٰہی کی پابند ہے۔ کسی شے کی مجال نہیں کہ وہ تکوینی طور پر اللہ کے ٹھہرائے ہوئے اندازے سے باہر چلی جائے۔ ۱۴۲

تقدیر کے اس تکوینی مفہوم میں بلاشبہ جبر موجود ہے اور انسان کے جسم پر بھی اس تکوینی جبر کا اطلاق ہوتا ہے۔[۱۴۳]

لیکن انسان جسم کے ساتھ ایک اور چیز بھی رکھتا ہے جس کو ہم نفس یا شعور کہتے ہیں اور یہ تکوینی جبر سے بڑی حد تک آزاد ہے...... انسان کو فکر و شعور کی آزادی دی گئی ہے اور اسی آزادی کی وجہ سے اس کو ایک حد کے اندر اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ جس طرح چاہے اپنی سماجی اور سیاسی و اخلاقی تقدیر بنائے۔[۱۴۴]

سعی و جہد سے انسان کو وہی کچھ حاصل ہوگا جو پہلے سے اس کا مقدر ہے لیکن عدمِ سعی کی صورت میں وہ بھی حاصل نہ ہوگا۔[۱۴۵]

جہاں تک واقعات و حوادث کا تعلق ہے وہ بھی لوحِ محفوظ میں متعین خدوخال کے ساتھ لکھے ہوئے ہیں۔[۱۴۶]

اگر کوئی چیز ان کو وقوع میں آنے میں روک سکتی ہے تو وہ صرف دعا ہے بشرطیکہ وہ قبول ہوجائے...... دعا یعنی رجوع الی اللہ واقعات وحوادث کے وقوع پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔[۱۴۷]

ان متضاد آرا کو ذہن میں رکھ کر یہ دیکھنا مناسب ہوگا کہ تقدیر کے ضمن میں اقبال کا فہمِ اسلام کیا ہے۔ جو صاف مؤقف خطبات میں بیان ہوا ہے، وہی واضح مؤقف اقبال کی شاعری میں بھی ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم 'احکامِ الٰہی' میں اقبال کہتے ہیں:

پابندیٔ تقدیر کہ پابندیٔ احکام؟
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مردِ خرد مند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی ناخوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند!

خطبات میں اقبال برملا بیان کرتے ہیں کہ انسان اپنے فکر و عمل میں آزاد ہے۔ یہ آزادی نہ ہو تو جزا اور سزا کا جواز باقی نہیں رہتا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی قرآن حکیم کی آیاتِ قدر اور آیاتِ جبر نقل کر کے لکھتے ہیں کہ "واقعہ یہ ہے اور یہی اسلامی نقطۂ نظر بھی ہے کہ انسان مجبور بھی ہے۔ علامہ نے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے۔ پورے خطبے میں صرف ایک جگہ اس کی طرف ہلکا سا اشارہ کرتے ہیں اور گزر جاتے ہیں۔"[۱۴۸] خطبات میں ہلکا سا اشارہ کافی نہیں تو آیاتِ جبر کے تناظر میں اقبال کا مؤقف جاننے کے لیے ان کی شاعری کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ خدا سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تری دنیا جہانِ مرغ و ماہی
مری دنیا فغانِ صبحگاہی!
تری دنیا میں میں محکوم و مجبور
مری دنیا میں تیری پادشاہی![۱۴۹]

استعمار کی تدبیر کے بارے میں یہ رائے دی ہے:

آثار تو کچھ کچھ نظر آتے ہیں کہ آخر
تدبیر کو تقدیر کے شاطر نے کیا مات[۱۵۰]

تقدیرِ امم جاننے کی خاطر مومن کے لیے اشارا ہی کافی ہے:

تقدیرِ امم کیا ہے؟ کوئی کہہ نہیں سکتا
مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارا[۱۵۱]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں ہے کہ گزشتہ چند صدیوں میں مسلمان جس انحطاط اور جمود و تعطل کا شکار رہے، دوسرے وجوہ و اسباب کے ساتھ اس میں ایک بڑا دخل ان کے تقدیر و قسمت کے غلط عقیدے اور تصور کا بھی ہے۔ (جو یہ ہے کہ) قسمت کا لکھا مٹتا نہیں اور وہ ضرور پورا ہوتا ہے۔[۱۵۲]

مولانا موصوف اقبال کے مؤقف کو پوری طرح قبول کر رہے ہیں۔ وہ یہ بھی

تسلیم کرتے ہیں کہ ''انسان فطرتاً آزاد ہے، وہ اپنے اختیار اور ارادے سے خیر و شر دونوں کے کرنے پر قدرت رکھتا ہے۔''[۱۵۳] نیز یہ کہ ''جس چیز کو ہم تقدیر یا قسمت کہتے ہیں وہ کوئی خدا کا حکم نہیں بلکہ اس کا علم کلی و جزئی ہے جو ازلی و ابدی ہے۔''[۱۵۴]

اس مقام پر تقدیر بمعنی زمانِ خداوندی کے ضمن میں اہم ترین سوال سر اُٹھاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ انسانی حوالے سے مستقبل میں جو واقعات پیش آئیں گے وہ خدا کے علم میں ہیں یا نہیں ہیں؟ اگر خدا کے علم میں ہیں تو انسانی اختیار اور آزادی کی باتیں بے کار ہیں۔ اگر اس سوال کا یہ جواب دیا جائے کہ انسانی اعمالِ خیر و شر کا کوئی تعلق خدا کے علم کے ساتھ نہیں ہے تو ظاہر ہے یہ جواب جاہلانہ ہے۔ الطاف احمد اعظمی نے لکھا ہے اور جملہ تقدیر پرستوں کا یہی مؤقف ہے کہ ''خدائے علیم و خبیر کے وسیع اور ہمہ گیر علم میں تمام پیش آنے والے واقعات بلاشبہ معین اور مشخص صورت میں موجود ہیں اور اپنے معینہ اوقات میں اس کے حکم سے ظہور میں آتے ہیں اور کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا۔'' اس کے ساتھ الطاف احمد اعظمی یہ مؤقف بھی رکھتے ہیں کہ ''اگر کوئی چیز ان کو وقوع میں آنے سے روک سکتی ہے تو وہ صرف دعا ہے بشرطیکہ وہ قبول ہو جائے۔'' دونوں آرا میں جو تضاد ہے اسے الطاف احمد اعظمی نے دور نہیں کیا۔ اگر ایک واقعہ خدا کے علم میں معین اور مشخص صورت میں موجود ہے تو دعا کی قبولیت سے اس کا وقوع کیسے رک جائے گا؟ کیا خدا کے علم میں تبدیلی واقع ہو جائے گی؟ خدا کے علم میں ایک واقعہ جس طرح معین اور مشخص صورت میں موجود تھا کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ صورت حقیقت کے مطابق نہیں تھی اور مطابقت درحقیقت دعا کی قبولیت کے بعد پیدا ہوئی؟ سوال یہ بھی ہے کہ سب کچھ معین ہے تو خدا کے اختیار کا کیا بنے گا؟

تقدیر کے ضمن میں مذکورہ اہم ترین سوال کا جواب دینا مشکل ترین مرحلہ ہے۔ علمی سطح پر اس مشکل کا حل پیش کرنے کی کوشش صرف علامہ اقبال نے کی۔ خدا کے علم پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> Knowledge in the sense of discursive knowledge, however, infinite, cannot therefore, be predicated of an ego who knows, and at the same time, forms

the ground of the object known. Unfortunately, language does not help us here. We possess no word to express the kind of knowledge which is also creative of its object.[155]

''یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم اس ذات سے جو علیم و خبیر ہے اور اس کے ساتھ ساتھ شئے معلوم کی اساس بھی، علمِ استدلالی کا اسناد کر سکیں، خواہ یہ علم اپنی جگہ لامتناہی ہی کیوں نہ ہو۔ بدقسمتی سے یہاں زبان ادائے مطلب سے قاصر ہے۔ ہمارے پاس اس علم کے لیے کوئی لفظ نہیں جو اپنے معلوم کا آپ ہی خالق ہے۔''[۱۵۶]

اللہ کا اختیار ہر چیز پر ہے اور اس کا علم بھی ہر چیز پر محیط ہے۔ قرآنِ حکیم کی آیاتِ قدر سے واضح ہے کہ اللہ نے انسان کو اعمالِ خیر و شر کا اختیار دیا ہے۔ یہ اختیار اس وقت تک حقیقی نہیں ہے جب تک، اللہ، اسی حد تک اپنی مرضی سے اپنے اختیار کو محدود نہ کر دے، نیز یہ اختیار اس وقت تک حقیقی نہیں ہے جب تک اللہ اپنی مرضی سے، اپنے علم کو، انسان کے مستقبل کے حوالے سے، اجمالی نہ رکھے۔ لفظ 'اجمالی' ناقص توضیح ہے اس لیے کہ تقدیر کی صورتِ حال کی صحیح توضیح کی سکت انسانی زبان میں نہیں ہے۔ یہ معاملہ عقل سے زیادہ وجدان سے متعلق ہے۔ مسلمان کو تقدیر کی نہیں، احکامِ الٰہی کی پابندی کرنی ہے۔ درست راہِ عمل یہی ہے:

تقدیرِ امم کیا ہے؟ کوئی نہیں کہہ سکتا
مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارا

غلط قسم کی تقدیر پرستی سے امتِ مسلمہ جمود و زوال کا شکار ہوئی۔ اس تقدیر پرستی کا توڑ اقبال نے پوری قوت سے کیا۔ ملی تعمیرِ نو کے لیے یہ ضروری تھا۔

نظریہ ارتقا

سیّد حسن نصر کے نزدیک نظریہ ارتقا اور قرآن حکیم کی تعلیمات میں واضح ٹکراؤ ہے۔ وہ اس پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ جدیدیت زدہ مسلمانوں کا ایک کافی حصہ

'ارتقائیت' کو ایمان کا رکن تصور کرتا ہے۔ حسین نصر نے علامہ اقبال کو اس 'کافی حصے' میں شامل سمجھا ہے اور نام لے کر شدید تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ لکھتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ ڈارون کا نظریہ ارتقا جو مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے ناممکن اور منطقی طور پر بے ہودہ ہے بعض ممالک میں اسلام کے بعض پہلوؤں سے اس نزاکت کے ساتھ گوندھ دیا گیا ہے کہ اس سے نہایت افسوس ناک اور بعض صورتوں میں خطرناک امتزاج سامنے آ گیا ہے۔ ہماری مراد اس صدی کے آغاز پر نظر آنے والی قرآن کی سطحی تفسیروں سے نہیں بلکہ اقبال کے سے قد کاٹھ کے مفکر سے ہے جو وکٹورین عہد کے نظریہ ارتقا اور نطشے کے مافوق البشر دونوں سے متاثر تھے۔ اقبال اسلام کی ایک صاحب تاثیر معاصر شخصیت ہیں لیکن بحیثیت ایک شاعر ان کا تمام احترام ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہنا ضروری ہے کہ ان کے افکار کا 'اجتہاد' کی روشنی میں مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے، وہی اجتہاد جس کی اقبال خود تبلیغ کرتے تھے۔ انھیں ایک اونچے سنگھاسن پر بٹھانے کی یقیناً ضرورت نہیں۔ اگرچہ ان کے افکار کا احتیاط سے تجزیہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں بعض اشیا کے مقابلے میں بیک وقت محبت و نفرت کی کشاکش تھی، بشمول تصوف کے ساتھ ان کی محبت و نفرت کے رویے کی۔ وہ رومی کی تعریف کرتے تھے لیکن حافظ جیسی شخصیت کے لیے ناپسندیدگی کا اظہار کرتے تھے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک طرف تو صوفیانہ یا زیادہ عمومی معنوں میں، انسان کامل کا اسلامی تصور (انھیں) اپنی طرف کھینچتا تھا اور دوسری جانب نیٹشے کا فوق البشر کا تصور حالانکہ یہ دونوں تصورات ایک دوسرے کی مکمل ضد ہیں۔ اقبال نے ان دونوں کو مخلوط کرنے کی خاصی بڑی غلطی کر ڈالی۔ ان سے یہ مہلک غلطی اس لیے سرزد ہوئی کہ اسلام کے بعض پہلوؤں کے گہرے ادراک کے باوجود انھوں نے اپنے وقت کے

رائج نظریۂ ارتقا کو بڑی سنجیدگی سے اپنا لیا۔ اصل میں ایک سے زیادہ واضح اور قابل فہم سطح پر اقبال ایک ایسے رجحان کا اشاریہ فراہم کرتے ہیں جو کئی جدید مسلمان لکھنے والوں کے یہاں ملتا ہے۔ جو بجائے 'ارتقائیت' کی غلطیوں اور نارسائیوں کا جواب دینے کے معذرت خواہانہ انداز میں چاروں شانے چت ہو کر اسے نہ صرف قبول کر لیتے ہیں بلکہ اسلامی تعلیمات کی بھی اس کے مطابق تاویل کرتے ہیں۔ ۱۵۷

سید حسن نصر کا مطالعۂ اقبال سطحی ہے، اس لیے ان کی آرا، فکرِ اقبال کے بارے میں ناقص ہیں۔ نطشے کے تصورِ فوق البشر پر علامہ اقبال نے سخت تنقید کی ہے۔ ۱۵۸ تصوف کسی ایک چیز کا نام نہیں ہے اور اقبال نمایاں طور پر اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں تمیز کرتے ہیں۔ ۱۵۹ رومی سے اقبال کی ارادت مندی کی اصل وجہ تصوف نہیں بلکہ ان کے اپنے الفاظ میں ''نورِ قرآں درمیانِ سینہ اش'' ہے۔ عہدِ کہن میں جو کام رومی نے کیا وہی اقبال نے عصرِ حاضر میں کیا ہے:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن، او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں من ۱۶۰

''میں نے رومی کی مانند حرم میں اذان دی ہے، زندگی کے اسرار میں نے اسی سے سیکھے ہیں۔ عصرِ کہن کے فتنے کا مقابلہ رومی نے کیا، عصرِ حاضر کے فتنے کا توڑ میں نے کیا ہے۔'' حافظ نے ایسا کوئی کارنامہ سرانجام نہیں دیا۔

نطشے کا فوق البشر بے خدا ہے۔ اقبال کے نائب حق، مردِ مسلمان یا مردِ مومن کا وصف خدائی صفات کو اپنانا ہے۔ اقبال، فنِ شعر کے سبب، حافظ کے مداح ہیں، لیکن معنوی اعتبار سے حافظ کی شاعری زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتی ہے، اس وجہ سے اقبال حافظ کی شاعری کو مضرت رساں قرار دیتے ہیں۔ ۱۶۱ اقبال کا تصورِ ارتقا بھی

مغرب خصوصاً ڈارون کے نظریہ ارتقا سے، بڑی حد تک مختلف ہے۔ اقبال اس کے نظریے سے اسی حد تک اتفاق کرتے ہیں جس حد تک وہ ابن مسکویہ اور رومی کے نظریہ سے مشابہت رکھتا ہے۔ تدریج اور ارتقا کا تصور قرآن حکیم کا عطا کردہ ہے لہٰذا مسلم اکابر کا سرچشمۂ فیضان واضح ہے۔ حسین نصر کی تحکمانہ رائے ایک ڈاگمے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ ڈارون سے اقبال نے جہاں اتفاق کیا ہے اس کا ذکر اجمالی ہے، تاہم اس حصے کو مسترد کریں تو قرآنِ حکیم کی اِن آیات کو نظر انداز کرنا پڑے گا جن میں تدریج (ارتقا) کا اثبات ہے۔ ڈارون کا نظریہ ارتقا جسم سے متعلق ہے جس کی آخری کڑی انسان ہے۔ رومی اور اقبال کا تصورِ ارتقا جسم اور روح دونوں سے متعلق ہے اور روحانی ارتقا ہمیشہ جاری رہے گا۔ یہ نکتہ مظفر اقبال سمجھ پاتے تو اقبال کے، کم وبیش جملہ افکار کو، ڈارون کے نظریہ ارتقا سے جوڑ دینے کا ناروا اقدام نہ کرتے۔ ایک فاضلانہ مقالے میں انھوں نے اپنا یہ موقف پیش کیا ہے اور اس کی تقویت کے لیے محمد معروف کا ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے جسے کچھ مختصر کر کے ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

> Iqbal's is the most sophisticated appropriation of the theory... His personalist philosophy, his idea of perfect man, his views on immortality and hereafter, his philosophy of time, his interpretation of the finality of prophethood, his meliorism, his belief in a growing universe, his demythologizing appraoch (especailly with regard to the legend of the fall), his theodicy, his critique of Sufism... his plea for absolute Ijtihad and dynamism, his praise for innovation, his condoning attitude towards Kamalist project, his conception of man as copartner of God in creatership, his seeing nothing wrong in Islam's movement towards the West... and many more dimentions and aspects of his thought reveals a clear direct or indirect impact of evolution and evolutionism. Iqbal is perhpas the

only great Muslim intellectual who took evolution so seriously that his whole philsosphy is coloured by it.[162]

ڈارون کے نظریۂ ارتقا پر، مخالفانہ اور موافقانہ، بہت کچھ لکھا گیا ہے۔[۱۶۳] اسلامی دنیا کے صاحبانِ علم اور دانشور، مجموعی طور پر، دو گرہوں میں منقسم ہیں۔ ایک گروہ اسے کلی طور پر مسترد کرتا ہے، دوسرا اس کا پرچم بردار بن گیا ہے۔ توازن اور صحت کا حامل نہ پہلا گروہ ہے اور نہ دوسرا۔ متوازن اور درست نقطۂ نظر علامہ اقبال نے پیش کیا ہے۔ اس کی اہمیت و صحت کو سمجھنے کے لیے مسلم اکابر کی آرا، قرآنِ حکیم کی تصریحات اور اس ضمن میں اقبال کے کلامِ نظم ونثر پر، مجموعی حیثیت سے، نظر ڈالنا ضروری ہے۔

ڈارون کے نظریۂ ارتقا کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ یہ ہے کہ حیات ادنیٰ حالتوں سے بتدریج ترقی کرتے ہوئے اعلیٰ حالتوں تک پہنچی۔ عالم اسلام میں یہ تصور پہلے سے موجود تھا۔ جاحظ نے سب سے پہلے جانداروں میں تبدیلیوں کا ذکر کیا۔ اپنی کتاب فوز الاصغر میں، ابن مسکویہ نے ارتقا کو باقاعدہ ایک نظریے کے طور پر پیش کیا، جسے مولانا رومی اور علامہ اقبال دونوں قبول کرتے ہیں۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا کا دوسرا حصہ کشمکشِ حیات اور قدرتی انتخاب ہے جسے Survival of the fittest کی صورت میں مغرب نے اپنے مسلمات میں جگہ دی اور جس کی بنا پر مغربی اقوام تب سے اب تک انسانیت کو لہولہان کر رہی ہیں۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا کے یہ دونوں حصے متوازی چلتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے پہلے حصے کو 'حقیقتِ ارتقا' اور دوسرے حصے کو 'سببِ ارتقا' کا نام دیا ہے۔[۱۶۴] وہ حقیقتِ ارتقا کو قبول کرتے ہیں اور ڈارون کے بیان کردہ سببِ ارتقا کو مسترد کرتے ہیں۔

ابن مسکویہ (وفات ۱۰۳۰ء) کا نظریۂ ارتقا حسب ذیل ہے:

نباتات کی زندگی پر نظر ڈالیے تو ارتقا کے اوّلین مراحل میں نہ تو ان کی پیدائش اور نمو کے لیے بیج کی ضرورت ہوتی ہے، نہ اپنی نوع کے تسلسل کے لیے انھیں اس سے کام لینا پڑتا ہے۔ لہٰذا اس مرحلے پر ہم نباتات کی زندگی اور معدنیات میں یونہی فرق کریں گے کہ یہ وہ مرحلہ ہے جس میں

نباتات کو تھوڑی بہت حرکت کی طاقت مل جاتی ہے اور پھر اعلیٰ تر انوع کی صورت میں برابر بڑھتی رہتی ہے، تا آنکہ اس کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ پودے شاخیں نکالتے اور بیجوں کے ذریعے اپنی نوع کا تسلسل قائم رکھتے ہیں، لیکن پھر حرکت کی اس قوت میں رفتہ رفتہ اضافہ ہوتا رہتا ہے، حتیٰ کہ درخت پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان کے تنے ہوتے ہیں اور وہ برگ و بار لاتے ہیں۔ اب اس سے بھی آگے بڑھیے تو نباتات کے ارتقا کا آئندہ مرحلہ وہ ہے جس میں ایسی انواع کا ظہور ہوگا جن کے لیے زیادہ بہتر زمین اور زیادہ بہتر آب و ہوا کی ضرورت ہوگی۔ انگور اور کھجور ارتقائے نباتی کی آخری منزل ہیں جس کے ڈانڈے گویا حیوانی زندگی سے جا ملتے ہیں۔ چنانچہ کھجور کے اندر تو جنسی اختلاط بھی صاف طور پر نمایاں ہو جاتا ہے کیونکہ کھجور میں جڑوں اور ریشوں کے علاوہ وہ شے بھی نشو و نما پالیتی ہے جس کا وظیفہ کچھ ویسا ہی ہوتا ہے جیسے دماغ کا اور جس پر گویا اس کی سلامتی اور حفظ و بقا کا دار و مدار ہے۔ یہ نباتات کی زندگی میں ارتقا کا آخری درجہ ہے یا یوں کہیے کہ حیوانی زندگی کی تمہید۔

حیوانی زندگی کا پہلا قدم زمین پیوستگی سے آزادی ہے جسے گویا شعوری حرکت کی ابتدا سے تعبیر کرنا چاہیے۔ اسے حیوانی زندگی کا آغاز کہیے، جس میں اوّل حسِ لامسہ اور بالآخر حسِ باصرہ کا نشو و نما ہوتا ہے۔ مگر پھر جب حواس نشو و نما حاصل کر لیتے ہیں تو حیوانات نقل و حرکت میں آزاد ہو جاتے ہیں۔ مثلاً حشرات الارض، رینگنے والے جانور، چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں، چوپائیوں میں گھوڑا حیوانیت کا مظہر اتم ہے اور پرندوں میں عقاب۔ آخرالامر جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آ کھڑی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ بندر باعتبار ارتقا انسان سے صرف ایک درجے ہی پیچھے ہیں۔ ارتقا کے مزید مراحل میں کچھ عضویاتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں جن کے پہلو بہ پہلو انسان کی قوتِ تمیز

اور روحانیت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے، تا آنکہ وحشت کی زندگی ختم ہو جاتی ہے اور انسان تہذیب و تمدن کی دنیا میں قدم رکھ دیتا ہے۔[۱۶۵]

علامہ اقبال نے ابن مسکویہ کے نظریے کو "قرآن مجید کی روح کے عین مطابق" قرار دیا ہے۔[۱۶۶]

ڈاکٹر حمید اللہ کا مؤقف ہے کہ عیسائی مذہب کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے ڈارون نے کیمبرج یونیورسٹی میں داخلہ لیا۔ وہاں تقابلِ ادیان کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ یہاں ڈارون نے اسلام کے متعلق معلومات حاصل کرنے کے لیے عربی زبان بھی پڑھی۔ اس کے مجموعۂ خطوط میں، ادب و احترام سے لکھے گئے، کئی خطوط عربی کے اُستاد کے نام ہیں۔ عربی نصاب میں اخوان الصفا اور ابن مسکویہ کی الفوز الاصغر کے اقتباسات شامل ہوں گے جن میں ارتقا کا نظریہ بیان کیا گیا ہے۔[۱۶۷] ڈاکٹر حمید اللہ کی تحقیق کا یہ حصہ کہ مذکورہ اقتباسات کیمبرج یونیورسٹی کے عربی نصاب میں شامل تھے، محض ایک اندازہ ہے لیکن یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ ڈارون کے نظریۂ ارتقا سے صدیوں پیشتر اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور مولانا رومی کے ہاں یہ نظریہ بیان ہو چکا تھا۔

عصرِ حاضر کی اسلامی دنیا میں سید حسین نصر، ابوالاعلیٰ مودودی اور علی عزت بیگووچ نے ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو مسترد کیا ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ، سید سلیمان ندوی اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اس کی تائید کی ہے۔ علی عزت بیگووچ لکھتے ہیں کہ تخلیق کا نظریہ، ارتقا کے نظریے کی ضد ہے۔ علمِ حیاتیات نے انسانی زندگی کو کیمیائی طبعی عوامل کا تعامل اور مالیکیولوں کا کھیل قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے طبعی عوامل میں زندگی، شعور اور روح کا کوئی تصور نہیں ہے، لہٰذا نہ انسان کی کوئی اساس ہے نہ انسانیت کی۔ ڈارون اور لیمارک کے نزدیک انسان کی فطرت "حیوانی" ہے جب کہ مذہب انسان کو کائنات میں مرکزی حیثیت عطا کرتا ہے۔ مادہ پرستی اس چیز کو مدِ نظر رکھتی ہے کہ انسانوں اور جانوروں میں مشترک چیز کیا ہے جب کہ مذہب اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسانوں اور جانوروں کے درمیان اختلاف کی باتیں کیا ہیں۔ انسانوں کے درمیان مساوات اور بھائی چارہ اسی وقت ممکن ہے جب تصور یہ ہو کہ انسان کی تخلیق خدا نے

کی ہے۔ انسانوں کے درمیان برابری ایک روحانی مسئلہ ہے، فطری، جسمانی، یا ذہنی مسئلہ نہیں ہے، انسان اپنے ماحول کی پیداوار ہے، یہ وہ بنیادی مفروضہ ہے جس نے مادہ پرستی کے لیے ستون کا کام دیا ہے۔ ۱۶۸

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی کی کتاب تفہیمات جلد دوم میں ایک مضمون بعنوان "ڈارون کا نظریۂ ارتقا" شامل ہے۔ اس میں وہ لکھتے ہیں کہ مغرب کی نشاۃِ ثانیہ کے دور سے موجودہ سائنس جن لوگوں کے ہاتھوں نشو و نما پا تا رہا ہے ان کی کوشش یہ رہی ہے کہ اس کارخانۂ ہستی میں کسی فوق الفطرت ذات کی کارفرمائی و کاریگری ماننے اور محسوس کرنے سے جس طرح بھی بن پڑے پہلو بچائیں۔ مزید لکھتے ہیں کہ موجودہ دور میں جن نظریات نے انسان کے ساتھ سب سے زیادہ دشمنی کی ہے، یہ ڈارونیت ان سب کی سرتاج ہے۔ ۱۶۹

مولانا مودودی نے، بحیثیت مجموعی، ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو مسترد کیا ہے۔ ان کا یہ موقف تفہیم القرآن میں بھی نمایاں ہے۔ سورۂ الحج کی آیت ۵ میں انسان کو مٹی سے اور پھر نطفے سے پیدا کرنے کا ذکر ہے، اس کی تفسیر میں مولانا موصوف لکھتے ہیں:

> اس کا مطلب یا تو یہ ہے کہ ہر انسان یا تو ان مادّوں سے پیدا کیا جاتا ہے جو سب کے سب زمین سے حاصل ہوتے ہیں اور اس تخلیق کی ابتدا نطفے سے ہوتی ہے۔ یا یہ کہ نوعِ انسانی کا آغاز آدم علیہ السلام سے کیا گیا جو براہِ راست مٹی سے بنائے گئے تھے اور پھر آگے نسلِ انسانی کا سلسلہ نطفے سے چلا، جیسا کہ سورہ سجدہ میں فرمایا: وَ بَدَءَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ ○ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِیْنٍ ○ (آیات ۷۔۸) "انسان کی تخلیق مٹی سے شروع ہوئی، پھر اس کی نسل ایک ست سے چلائی جو حقیر پانی کی شکل میں نکلتا ہے۔"

اس تفسیر میں ابوالاعلیٰ مودودی نے ارتقا کا سایہ تک پڑنے نہیں دیا۔ ڈارون، رومی، ابنِ مسکویہ سب نظرانداز ہو گئے۔ مولانا سیّد سلیمان ندوی کا موقف اس کے برعکس ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> مادّی وجسمانی خلقت وفطرت کی لاکھوں برس کی تاریخ کے مطالعہ اور تحقیق سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہے کہ مادہ نے لاکھوں برس کے تغیرات کے بعد اس انسانی جسمانیت تک ترقی کی ہے۔وہ پہلے جماد بنا، پھر نباتات کی شکل میں آیا، پھر حیوان کا قالب اختیار کیا، پھر جسمِ انسانی کی صورت میں نمودار ہوا اور یہ مادیّت کی معراجِ ترقی ہے۔[171]

ڈاکٹر محمد رفیع الدین ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو الحاد کی جڑ اور انیسویں صدی کی مادیت کا سب سے پہلا ثمر قرار دیتے ہیں۔ان کے نزدیک مغرب کے فلسفوں میں لامذہبیت اور دہریت کا جس قدر مواد اس وقت موجود ہے وہ ڈارون ہی کے نظریہ کی پیداوار ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے ڈارون کے نظریہ ارتقا کی غلطیوں کو آشکار کیا ہے لیکن اس کے ایک حصے کی تائید، قرآن حکیم کی دسیوں آیات کی روشنی میں کی ہے۔قرآن میں ارتقا کا تصور کائنات کے آغاز سے ابدیت تک پھیلا ہوا ہے۔بعض سائنس دانوں نے فلکیات، کیمیا اور طبیعیات کی روشنی میں ابتدائے کائنات سے لے کر پہلے زندہ حیوان کے نمودار ہونے تک کائنات کے مادی ارتقا کا ایک تصور قائم کیا ہے جو حیاتیاتی دورِ ارتقا کے بارے میں ڈارون کے تصور سے بھی زیادہ مدلل ہے۔

مختصر طور پر ان سائنسدانوں کا خیال یہ ہے کہ سب سے پہلے برقی قوت کی لہریں ایک خاص قسم کی روشنی کی صورت میں تھیں جنھیں کائناتی شعائیں (Cosmic Rays) کہا جاتا ہے۔انھوں نے مثبت اور منفی برقی احاد کی شکل اختیار کی جنھیں ہم الیکٹران اور پروٹان کہتے ہیں۔ ان سے سالمات بنے جو الیکٹرانوں اور پروٹانوں کی تعداد کے لحاظ سے چورانوے مختلف قسموں میں بٹ گئے۔ ہر نمونے کے سالمات آپس میں مل کر کیمیاوی عناصر (elements) کے ذرّات (molecules) بن گئے۔شروع میں مادّہ کے ذرات دھوئیں یا گیس کے بہت بڑے گھومتے ہوئے بادل کی طرح تھے یہ بادل مختلف ٹکڑوں میں جنھیں نبولی (nebulae) کہا جاتا ہے، بٹ گیا۔ہر نبولا یا گیس کا بادل اپنے محور کے گرد گھوم

رہا تھا۔ ہر نبولا کی شکل گول تھی اور محوری حرکت کی رفتار کم تھی۔ ان کے اندرونی اجزا ایک دوسرے کے قریب ہوتے جا رہے تھے اور ان کی گردش کی رفتار بڑھتی جاتی تھی۔ گردش کی تیزی کی وجہ سے، ان کے خطِ استوا کے قریب، مادہ باہر نکلنے لگا۔ اس طرح ٹوٹ ٹوٹ کر ستارے بنے۔ ہر نبولا نے ستاروں کا ایک سلسلہ پیدا کیا۔ ہمارا سورج اس نبولا سے نکلا ہے جو ہماری کہکشاں ہے۔ کسی وقت سورج کے پاس سے ایک بڑے ستارے کا گزر ہوا اور اس کی کششِ ثقل کے اثر سے، اس میں سے، مادہ کے بڑے بڑے گیند ٹوٹ کر الگ ہو گئے اور سیارے بن گئے۔ ان سیاروں میں سے بعض اتنے چھوٹے تھے کہ وہ آسانی سے ٹھنڈے ہو گئے۔ ان چھوٹے ٹھنڈا ہونے والے سیاروں میں سے ایک زمین ہے۔ زمین پہلے گیس کی صورت میں تھی، پھر سیال ہوئی اور پھر اوپر سے ٹھوس ہو گئی۔ ٹھنڈا اور ٹھوس ہونے سے زمین اس قابل ہو گئی کہ ایک مناسب دور میں اس پر حیوانات اپنا مستقر و مقام بنا سکیں۔ ٹھنڈی ہوئی تو بخارات پانی کی صورت میں زمین پر برسنے لگے۔ سمندر اور جھیلیں پیدا ہوئیں۔ سمندر کے کنارے کیچڑ تھا جو کبھی سوکھ کر کھنکھنا ہو جاتا تھا اور کبھی پھر سمندر کے مدوجزر سے تر ہو جاتا تھا۔ مدتوں تر رہنے کی وجہ سے اس میں خمیر پیدا ہو جاتا تھا۔ اس کیچڑ میں زندگی کے اوّلین آثار پیدا ہوئے جن کی ترقی سے بعد میں حیوانات کی مختلف انواع وجود میں آ گئیں۔ ان میں سے ایک نوع جو سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہے، وہ حضرتِ انسان ہے۔ [۱۷۲]

اوپر بیان کے گئے مختصرات میں سے متعدد کی توثیق قرآن حکیم سے ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا درست نہیں ہے کہ کن فیکون میں کوئی تدریج نہیں ہے۔ قرآنِ حکیم میں یہ ذکر موجود ہے کہ "درحقیقت تمھارا رب اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھے دنوں میں پیدا کیا"۔ [۱۷۳] ایک دن کہیں ایک ہزار سال اور کہیں پچاس ہزار سال کا بتایا گیا ہے۔ مراد ایک طویل مدت ہے۔ سورہ حٰم السجدہ کی آیات نو دس اور گیارہ میں، اس ضمن میں یہ صراحت کی گئی ہے کہ اس وقت محض دھواں [وَهِيَ دُخَانٌ] تھا جس سے کائنات تخلیق ہوئی۔ دخان یا گیس کے بادلوں سے لے کر کرۂ ارض کی تشکیل میں دو دن لگے۔ اگلے دو دنوں میں اس میں برکتیں رکھی گئیں اور پہاڑ جمائے گئے (اور سمندر وجود میں آئے)۔ اس

کے بعد دو دنوں میں ہر ایک کی طلب و حاجت کے مطابق زمین میں، ٹھیک اندازے سے، سامانِ خوراک رکھ دیا گیا۔ ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

> دھوئیں سے مراد مادے کی وہ ابتدائی حالت ہے جس میں وہ کائنات کی صورت گری سے پہلے ایک بے شکل منتشر الاجزاغبار کی طرح فضا میں پھیلا ہوا تھا۔ موجودہ زمانے کے سائنس دان اسی چیز کو سحابیے (Nebula) سے تعبیر کرتے ہیں اور آغاز کائنات سے متعلق ان کا تصور بھی یہی ہے کہ تخلیق سے پہلے وہ مادہ جس سے کائنات بنی ہے، اسی دخانی یا سحابی شکل میں منتشر تھا۔[۱۷۴]

جانداروں کی ضروریات کے لیے زمین کو تیار کرنے کے ضمن میں لکھتے ہیں:

> ہمارے نزدیک آیت کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ زمین میں ابتدائے آفرینش سے لے کر قیامت تک جس جس قسم کی جتنی مخلوق بھی اللہ تعالیٰ پیدا کرنے والا تھا، ہر ایک کی مانگ اور حاجت کے ٹھیک مطابق غذا کا پورا سامان حساب لگا کر اس نے زمین کے اندر رکھ دیا۔ نباتات کی بے شمار اقسام خشکی اور تری میں پائی جاتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی ضرویات دوسری اقسام سے مختلف ہیں۔ جاندار مخلوقات کی بے شمار انواع، ہوا اور خشکی اور تری میں، اللہ نے پیدا کی ہیں اور ہر نوع ایک الگ قسم کی غذا مانگتی ہے۔ پھر ان سب سے جدا، ایک اور مخلوق انسان ہے جس کو محض جسم کی پرورش ہی کے لیے نہیں بلکہ اپنے ذوق کی تسکین کے لیے بھی طرح طرح کی خوراکیں درکار ہیں۔ اللہ کے سوا کون جان سکتا تھا کہ اس کرۂ خاکی پر زندگی کا آغاز ہونے سے لے کر اس کے اختتام تک کس کس قسم کی مخلوقات کے کتنے افراد کہاں کہاں اور کب کب وجود میں آئیں گے اور ان کو پالنے کے لیے کیسی اور کتنی غذا درکار ہوگی۔ اپنی تخلیقی سکیم میں جس طرح اس نے غذا طلب کرنے والی ان مخلوقات کو پیدا کرنے کا منصوبہ

بنایا تھا اسی طرح اس نے ان کی طلب پورا کرنے کے لیے خوراک کا بھی مکمل انتظام کر دیا۔ ۱۷۵

یہ اس آیت کی تفسیر ہے جس میں اللہ کا ارشاد ہے کہ "یہ سب کام چار دن میں ہو گئے۔" اس سے صاف ظاہر ہے کہ عملِ تکوین بتدریج ہوا۔ اس سے پہلے کے دو دنوں کی کارفرمائی یہ ہے کہ "کائنات کا مادّہ دھوئیں کی شکل میں پھیلا ہوا تھا۔ اللہ نے چاہا کہ وہ اسے شکل دے جواب کائنات کی ہے۔۔۔۔۔۔ بس یہ حکم دے دیا کہ وہ وجود میں آ جائے، یعنی دھوئیں کی طرح پھیلا ہوا مواد ان کہکشاؤں اور تاروں اور سیاروں کی شکل میں ڈھل جائے جنھیں وہ پیدا کرنا چاہتا تھا۔۔۔۔۔۔ ادھر حکم ہوا اور ادھر وہ مواد سکڑ اور سمٹ کر، فرمانبرداروں کی طرح، اپنے مالک کے نقشے پر ڈھلتا چلا گیا۔ ۱۷۶ "ڈھلتا چلا گیا" سے عملِ تکوین کا مراحلہ وار ہونا واضح ہے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے نزدیک تدریج اللہ کی سنت ہے۔ اگر وہ چاہے تو ایک انسان اور ایک درخت کو فوراً مکمل حالت میں نیست سے ہست کر سکتا ہے لیکن وہ ایسا نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کی ربوبیت کا تقاضا پورا نہیں ہوتا۔ وہ ایک خورد بینی کرم سے بتدریج ایک مکمل جسم انسانی کی تعمیر کرتا ہے۔ اسی طرح ایک چھوٹے سے بیج کو ارتقا کی ہزاروں منزلوں سے گزار کر ایک عظیم الشان درخت بناتا ہے۔ ربوبیت کے معنی ہیں کسی چیز کو ادنیٰ حالت سے ترقی دے کر اعلیٰ حالت تک پہنچانا۔ ارتقا کے معنی بھی یہی ہیں کہ کوئی چیز ادنیٰ حالت سے ترقی کر کے اعلیٰ حالت تک پہنچے۔ گویا خدا کی ربوبیت کا نتیجہ ارتقا ہے۔ تخلیق اور تربیت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ ماں کے رحم میں ربِّ کریم جنین کی تربیت کا ذکر کرتا ہے لیکن جب وہ تربیت مکمل ہو جاتی ہے تو اسے "خلق" اور "احسن تخلیق" کا نام دیتا ہے۔ ۱۷۷

اللہ، عالمین کا رب اور خالقِ کائنات بیک وقت ہے، چنانچہ علی عزت بیگووچ سمیت جو صاحبانِ علم، تخلیق اور ارتقا کو ایک دوسرے کی ضد خیال کرتے ہیں، ان سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ رب اور خالق کو بیک وقت پیشِ نظر نہ رکھنے کے باعث ابوالاعلیٰ مودودی نے سورۃ السجدہ کی آیات چھ اور سات کی جو تفسیر کی ہے وہ محلِ نظر ہے۔ آیات کا ترجمہ یہ

ہے کہ ''جو چیز بھی اس نے بنائی خوب بنائی۔ اس نے انسان کی تخلیق کی ابتدا گارے سے کی، پھر اس کی نسل ایک ست سے چلائی جو حقیر پانی کی طرح کا ہے۔'' مولانا، وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> پہلے اس نے براہِ راست اپنے تخلیقی عمل (Direct Creation) سے انسان کو پیدا کیا اور اس کے بعد خود اسی انسان کے اندر تناسل کی یہ طاقت رکھ دی کہ اس کے نطفہ سے ویسے ہی انسان پیدا ہوتے چلے جائیں۔...... ڈارون کے زمانے سے سائنس دان حضرات اس تصور پر بہت ناک بھوں چڑھاتے ہیں اور بڑی حقارت کے ساتھ اس کو ایک غیر سائنٹفک نظریہ قرار دے کر گویا پھینک دیتے ہیں لیکن انسان کی نہ سہی، تمام انواعِ حیوانی کی نہ سہی، اولین جرثومۂ حیات کی براہِ راست تخلیق سے تو وہ کسی طرح پیچھا نہیں چھڑا سکتے۔ اس تخلیق کو نہ مانا جائے تو پھر یہ انتہائی لغو بات ماننی پڑے گی کہ زندگی کی ابتدا محض ایک حادثہ کے طور پر ہوئی حالانکہ صرف ایک خلیہ (Cell) والے حیوان میں زندگی کی سادہ ترین صورت بھی اتنی پیچیدہ اور نازک حکمتوں سے لبریز ہے کہ اسے حادثہ کا نتیجہ قرار دینا اس سے لاکھوں درجے غیر سائنٹفک بات ہے جتنا نظریۂ ارتقا کے قائلین نظریۂ تخلیق کو ٹھہراتے ہیں۔[۱۷۹]

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اپنے مضمون بعنوان ''ڈارون کا نظریۂ ارتقا'' کی طرح اس مقام پر بھی قلم کا زور زیادہ دکھا رہے ہیں جب کہ تفہیم القرآن کا عام اسلوب 'ناک بھوں چڑھانا' ___ 'انتہائی لغو' ___ ''لاکھوں درجہ غیر سائنٹفک'' ___ جیسے الفاظ کے سہارے سے پاک ہے۔ مولانا موصوف کا بنیادی مسئلہ درحقیقت یہ ہے کہ ڈارون سمیت نظریۂ ارتقا کے علمبردار اللہ کی ہستی کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ایسا نہ ہوتا تو ان کا علمی ذہن نظریۂ ارتقا کو قبول کر لیتا۔ اس کی شہادت ان کی حسبِ ذیل تحریر ہے جو ''ڈارون کا نظریۂ ارتقا'' میں شامل ہے:

> ڈارون نے جب تحقیق و تجسس کا آغاز کیا اس وقت اگر وہ قرآن کے

دیے ہوئے نقطۂ آغاز (Starting Point) سے چھتا تو اس نتیجے پر پہنچتا کہ زندگی کی شکلوں میں یہ تنوع اور تفضل، جو ایک بے نظیر ترتیب کے ساتھ واحد الخلیہ جرثومے (Uniceller Molecule) سے لے کر انسان تک میں نظر آرہا ہے، یہ ایک حکیم کے منصوبے (Design) کا نتیجہ ہے جو مختلف انواع کی زندگی کے لیے مناسب ماحول اور سازگار حالات فراہم کرنے کے بعد انھیں ان کی مخصوص نوعی خصوصیات کے ساتھ بتدریج وجود میں لاتا چلا گیا ہے اور جن انواع کی ضرورت اس کے خاکے میں باقی نہیں رہی ہے انھیں مٹاتا بھی رہا ہے۔١٨٠

سورۂ نور کی ایک آیت وَ قَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا کا ترجمہ مولانا موصوف نے ''حالانکہ اس نے طرح طرح سے تمھیں بنایا ہے۔'' کیا ہے۔ وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''یعنی تخلیق کے مختلف مدارج اور اطوار سے گزرتا ہوا تمھیں موجودہ حالت پر لایا ہے۔''١٨١ مولانا نے مختلف مدارج سے مراد استقرارِ حمل سے لے کر پیدائش، جوانی اور بڑھاپا لیا ہے۔ یہ تشریح درست ہے تاہم ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے آگے پیچھے تین آیات لکھی ہیں، ان کا ترجمہ کیا ہے اور مفہوم واضح کیا ہے جو قابلِ توجہ ہے:

هو الذی انشأ کم من الارض اللہ وہ ذاتِ پاک ہے جس نے تمھاری نسل کو زمین سے پیدا کیا ہے۔

و قد خلقکم اطوارا یقیناً اس نے تمھیں مختلف مراحل سے گزار کر پیدا کیا ہے۔

واللہ انبتکم من الارض نباتا اللہ نے تمھاری نسل کو زمین سے اُگایا ہے جیسے کہ اور چیزیں زمین سے اُگتی ہیں۔

ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ ان آیات میں لفظ کُمْ سے ساری نسلِ انسانی مراد ہے اور اسی کے لیے مختلف مراحل (اطوار) میں سے گزرنے اور پیدا ہونے اور بڑھنے (نشو) اور اُگنے (نبت) کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔١٨٢

تعبیر پہلی ہو یا دوسری نتیجہ ایک ہی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے کہ تمھاری نسل کی تخلیق اور تمھاری نسل کا نشور بالکل اسی طرح سے ہے جیسے ایک فردِ انسانی کا وجود میں آنا:

مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ۔ (۳۱۔۲۸)

تمھاری نسل کی تخلیق اور بعثت کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ایک فردِ انسان کا پیدا ہونا۔

ڈاکٹر رفیع الدین لکھتے ہیں کہ اس آیت میں لفظ کُم سے مراد نسلِ انسانی ہے۔ نوعِ انسانی کی تخلیق انسان کے سامنے نہیں ہوئی لیکن ایک فردِ انسانی کی تخلیق اس کی نظروں کے سامنے ہوتی ہے۔ ایک فردِ انسانی ماں کے پیٹ میں ایک خوردبینی کرم سے نشوونما پاتا ہے۔ یہ خوردبینی کرم مرد کے مادۂ تولید کے اندر پیدا ہوتا ہے۔ مادہ تولید جسم کے خون سے بنتا ہے جو معدہ میں غذا سے بنتا ہے۔ غذا آخرکار ان نباتات سے بنتی ہے جو زمین سے اگتی ہیں۔ نباتات مٹی کے کیمیاوی اجزا عناصر (elements) سے بنتے ہیں۔ عناصر کے سالمات مثبت اور منفی لہروں کی ان چھوٹی چھوٹی گٹھڑیوں سے بنتے ہیں جن کو پروٹان اور الیکٹران کہتے ہیں۔ ماں کے پیٹ میں فردِ انسانی کا بیج مختلف حالتوں سے گزرتا ہے، یہاں تک کہ ایک شیر خوار بچے کی صورت میں تولد ہوتا ہے اور پھر نشوونما پاتا ہے۔

اگر پوری نسلِ انسانی کی تخلیق بھی اسی طرح سے ہوئی ہے جیسا کہ قرآن کا دعویٰ ہے کہ ہوئی ہے تو پھر لازماً پہلا انسان بھی جس سے نوعِ انسانی کا آغاز ہوا تھا، ایک تدریجی ارتقائی عمل سے وجود میں آیا تھا۔ یہی وہ نتیجہ ہے جس پر ڈاروِن، اپنے مشاہدات کی بنا پر، پہنچا ہے اور دوسرے ماہرینِ حیاتیات نے اس کی تائید کی ہے۔ ان لوگوں کا نتیجہ قرآن کی صداقت کی ایک نئی عقلی دلیل مہیا کرتا ہے نیز قرآن سے تائید و توثیق حاصل کرتا ہے۔[۱۸۳]

ابن مسکویہ کا نظریۂ ارتقا، بقول اقبال، قرآنی روح کے عین مطابق ہے۔ قرآنِ حکیم اس کی تائید و توثیق کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معاصر اسلامی دنیا میں اور بعد میں بھی، ابن مسکویہ اور مولانا رومی کی کوئی مخالفت، ان کے پیش کردہ نظریۂ ارتقا کی بنیاد پر نہیں ہوئی، نہ انھیں اعتراضات کا ہدف بنایا گیا۔ مولانا رومی، علامہ اقبال اور سید سلیمان ندوی، ارتقا کے ضمن

میں، انسان کے جسمانی ارتقا کا قائل ہونے کے باوجود، اپنی زیادہ تر توجہ روحانی ارتقا پر مذکور کرتے ہیں۔ مولانا مودودی سمیت، مجموعی طور پر، مسلم اکابر جنت میں بھی مسلسل روحانی ارتقا کے قائل ہیں۔ انسان کا روحانی ارتقا اس لمحے شروع ہوا جب وہ امانت یا شخصیت کا حامل بنا، جب اللہ نے اس کے اندر اپنی روح پھونک دی۔ ثُمَّ سَوّٰىهُ وَ نَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ (۳۲۔۹) ''پھر اس کو نِک سُک سے درست کیا (جسمانی ارتقا کی تکمیل) اور اس کے اندر اپنی روح پھونک دی۔'' اس آیت کی تفسیر میں ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

> روح سے مراد محض وہ زندگی نہیں ہے جس کی بدولت ایک ذی حیات جسم کی مشین متحرک ہوتی ہے، بلکہ اس سے مراد وہ خاص جوہر ہے جو فکر و شعور اور عقل و تمیز اور فیصلہ و اختیار کا حامل ہوتا ہے، جس کی بدولت انسان ایک صاحب شخصیت ہستی، صاحب انا ہستی اور حاملِ خلافت ہستی بنتا ہے۔
> ......انسان کے اندر علم، فکر، شعور، ارادہ، فیصلہ، اختیار اور ایسے ہی دوسرے جو اوصاف پیدا ہوتے ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات کا پرتو ہیں۔[۱۸۴]

علامہ اقبال کا تصورِ خودی انھی صفات کے فروغ اور درست استعمال پر مبنی ہے۔

ڈارون اور اقبال کا فرق و امتیاز

ڈارون خدا کو مانتا تھا یا نہیں، اختلافی معاملہ ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے بقول ''ہم فرض کر لیتے ہیں کہ ڈارون ایک ملحد تھا۔ خدا کو نہیں مانتا تھا، حالانکہ ڈارون کی سوانح عمری پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ خدا کا قائل تھا۔''[۱۸۵] مظفر اقبال نے اس مؤقف پر حیرت کا اظہار کیا ہے اور ڈارون کے خطوط کے حوالے سے اسے ملحد قرار دیا ہے۔[۱۸۶] علامہ اقبال کا پورا فکر خدا کی ہستی کے اقرار و تصدیق پر استوار ہوا ہے۔ اقبال خدا کی ساری صفاتِ جلال و جمال کے ساتھ اسے خالق اور رب بھی مانتے ہیں۔ نظریۂ ارتقا کے علمبردار نظریۂ تخلیق کا انکار کرتے ہیں جب کہ اقبال کے ہاں، تخلیق اور ارتقا، دونوں نظریات کا امتزاج ہے۔ کائنات کی تخلیق خدا نے انسان کے لیے کی اور اس کے ظہور سے پہلے زمین و آسمان میں اس کی جملہ ضرورتوں کا سامان مہیا کر دیا۔

نہ تو زمیں کے لیے ہے نہ آسماں کے لیے
جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے[۱۸۷]

خالقِ کائنات کا شاہکار کائنات نہیں بلکہ انسان ہے:

عالمِ آب و باد و خاک! سرِّ نہاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
تو کفِ خاک و بے بصر! میں کفِ خاک و خودنگر!
کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟[۱۸۸]

تخلیق کا عمل بتدریج مکمل ہوا اور انسان کے ظہور تک چھے دن صرف ہوئے جو ایک بہت طویل مدت ہے۔ فطری انتخاب (natural selection) کا مفہوم یہ ہے کہ ہر چیز اتفاق سے وجود میں آئی۔ جملہ تبدیلیاں بیرونی عناصر کے سبب وقوع پذیر ہوئیں۔ ان عناصر پر جاندار انواع کا کوئی کنٹرول نہیں تھا۔ اس سوچ نے جس الحاد کو فروغ دیا اس کا نمونہ برٹرینڈرسل کی یہ تحریر ہے:

> انسان ایسے اسباب کی پیداوار ہے، جن کا پہلے سے سوچا سمجھا کوئی مقصد نہیں۔ اس کا آغاز، اس کی نشوونما، اس کی تمنائیں اور اس کے اندیشے، اس کی محبت اور اس کے عقائد، سب محض ایٹوں کی اتفاقی ترتیب کا نتیجہ ہیں۔ اس کی زندگی کی انتہا قبر ہے اور اس کے بعد کوئی چیز بھی اسے زندگی عطا نہیں کر سکتی۔ قرن ہا قرن کی جدوجہد، تمام قربانیاں، بہترین احساسات اور عبقریت کے روشن کارنامے سب نظامِ شمسی کے خاتمے کے ساتھ فنا ہو جانے والی چیزیں ہیں۔[۱۸۹]

ڈارون کے فطری انتخاب کے تصور کو مسترد بھی کیا گیا۔ برگسان کا Elan Vital کا تصور فطری انتخاب کی نفی ہے۔ لائڈ مارگن کا Emergent Evolution کا تصور بھی فطری انتخاب سے مطابقت نہیں رکھتا۔ میکڈوگل نے ڈارون کے فطری انتخاب جو بیرونی عناصر کا مرہونِ منت ہے، کی بجائے اندرونی علّت وسبب (Internal Causation) کا

تصور پیش کیا۔ مظہر الدین صدیقی ایسے تصورات کو زیرِ بحث لا کر اقبال کے بارے میں لکھتے ہیں:

> His conception of evolution is a synthesis of the Quranic teaching with the latest trends in evolution developed by Bergson, Smuts and Mcdougall in oppostion to the Darvinian concept of evolution as proceeding from external causation. From this view point, Iqbal represents a synthesis of the latest Western thought with the essential core of the Quranic teaching.190

سبب ارتقا کے ضمن میں، اقبال کا نقطۂ نظر ڈارون سے قطعی مختلف ہے۔ یہ نقطۂ نظر ڈارون کی بجائے برگسان، لائڈ مارگن، ولیم میکڈوگل اور سمٹ کے زیادہ قریب ہے جب کہ قرآنِ حکیم سے پوری مطابقت رکھتا ہے۔ سورۂ فاتحہ کا آغاز اس آیت سے ہوا ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ○ ''تعریف اللہ ہی کے لیے ہے جو تمام کائنات کا رب ہے۔'' پوری کائنات کی پرورش کرنے والا، نگہبانی کرنے والا، منتظم اور مالک اللہ ہے۔ اقبال نے اس کی تصدیق پورے کلامِ نظم و نثر میں کی ہے۔ بطورِ مثال یہاں چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟۱۹۱

اللہ نے کائنات انسان کے لیے تخلیق کی ہے۔ نظریۂ ارتقا کے علمبردار نظریۂ تخلیق کا انکار کرتے ہیں جب کہ اقبال خدا کو خالق بھی مانتے ہیں اور رب بھی۔ ان کے ہاں تخلیق اور ارتقا کا امتزاج (Synthesis) ہے۔ کائنات کن فیکون کا مظہر ہے جب کہ انسان کے

ظہور تک اس پر جتنے ایام صرف ہوئے جو بہت طویل مدت ہے۔ مولانا رومی کے بقول انسان پہلے جماد تھا، پھر نباتات کی شکل میں آیا۔ اس کے بعد حیوانی حالت میں آیا اور پھر خالق عظیم اسے انسان کی شکل میں لے آیا جو دانا اور صاحب روح ہے اور اس کی روح ہزاروں مدارج طے کرتی جائے گی۔[۱۹۲] مولانا رومی کے اس مؤقف پر فلسفہ عجم (The Development of Metaphy sics in Persia) میں اقبال نے یہ تبصرہ کیا ہے کہ ''شاعر نے ارتقا کے جدید تصور کی کس قدر کامیابی سے پیشن گوئی کی تھی۔''[۱۹۳] خطبات میں صورتِ حال مختلف ہے۔ یہاں اقبال رومی اور ڈارون کا موازنہ کرتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ڈارون کے نظریے سے زندگی کے بارے میں اُمید و شوق کی بجائے مایوسی اور افسردگی کی لہر دوڑ گئی ہے۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا کی انتہا انسانی جسم کی تکمیل ہے جب کہ رومی کے ہاں انسانی روح کا ارتقا جاری رہے گا۔ دراصل عصرِ حاضر کو آج ایک رومی کی ضرورت ہے جو دلوں کو زندگی، اُمید اور ذوق وشوق کے جذبات سے معمور کر دے۔[۱۹۴] روح، نفس یا شخصیت کے اعتبار سے دیکھیں تو جہاں ڈارون کے نظریۂ ارتقا کا اختتام ہوتا ہے وہاں سے اقبال کے نظریۂ ارتقا کا آغاز ہوتا ہے۔ اس نکتے کی وضاحت سے پہلے قرآنِ حکیم کی دو آیات کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ ۝ فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ ۝

(الحجر، آیات ۲۸، ۲۹)

پھر یاد کرو اس موقع کو جب آپ کے رب نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں ایک بشر کو سڑی ہوئی، کھنکناتی اور بجتی ہوئی مٹی سے پیدا کر رہا ہوں۔ جب میں اسے پورا بنا چکوں۔ اور اس میں اپنی روح سے کچھ پھونک دوں تو سب اس کے آگے سجدے میں گر جانا۔

اس آیت کے ضمن میں ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ ''تخلیقِ انسانی کے اس آغاز کو اس کی تفصیلی کیفیت کے ساتھ سمجھنا ہمارے لیے مشکل ہے۔ ہم اس حقیقت کا پوری

طرح ادراک نہیں کر سکتے کہ موادِ ارضی سے بشر کس طرح بنایا گیا، پھر اس کی صورت گری اور تعدیل کیسے ہوئی اور اس کے اندر روح پھونکنے کی نوعیت کیا تھی۔" اس اعتراف کے بعد جو تفسیر ہے اس میں ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو مسترد کیا ہے۔[۱۹۵] مولانا مودودی کی تفسیر مولانا رومی اور علامہ اقبال کے مؤقف سے ممکن ہے بہتر ہو۔ اس طرح کے امکانات کی نشاندہی خود اقبال نے خطبات کے دیباچے میں کر دی ہے۔ اس کے باوجود کوئی ہرج نہیں ہے کہ رومی اور اقبال کے نقطۂ نظر کو ان آیات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے۔

اللہ تعالیٰ نے ایک سے زیادہ مرتبہ بتایا ہے کہ ہم نے ہر زندہ چیز پانی سے پیدا کی ہے۔[۱۹۶] سمندر کا پانی چڑھتا اُترتا رہتا ہے۔ مٹی کا کیچڑ بننا، اس میں خمیر کا اٹھنا اور اس کا خشک ہو کر کھنکھناتی ہوئی مٹی بننا قابلِ فہم ہے۔ یہی کھنکھناتی ہوئی مٹی مدتوں تر رہنے کے بعد ایسی حالت اختیار کرتی ہے جس سے نباتات کا آغاز ہوتا ہے، اس کے بعد یک خلیے حیوان امیبا (Amoeba) کا جو سمندر کے کنارے کیچڑ میں پیدا ہوا۔ سڑی ہوئی مٹی کے گارے سے یک خلیہ حیوان کی تخلیق کے بعد کیا ہوا؟ قرآن حکیم کے یہ الفاظ قابلِ غور ہیں "جب میں اسے پورا بنا چکوں۔" پورا بنا چکنے کے عمل سے ارتقا کی گنجائش نکلتی ہے۔ امیبا ایک سے دو ہو جاتا ہے۔ جس نوع کا بشر بنایا جانا مقصود ہے یہ آدم اور حوا کی ابتدائی حالت ہے۔ یہاں سے بشر کی صورت گری تک جسمانی ارتقا مکمل ہوتا ہے۔ یہ عصری نظریۂ ارتقا کی آخری حد ہے جس کی پیش بینی ابنِ مسکویہ نے کر دی تھی۔ نظریۂ ارتقا کے مخالفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ نظریہ انسان کو حیوان تصور کرتا ہے اور اس سے انسانی عظمت کی نفی ہوتی ہے۔ نظریۂ ارتقا کے علمبردار واقعتاً انسان میں حیوانی اوصاف تلاش کرتے ہیں، لیکن قرآنِ حکیم بشر کی جسمانی تکمیل کے بعد وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ کا اعلان کرتا ہے۔ اس سے بشر شخصیت کا حامل بنتا ہے اور ایسے مقامِ بلند پر فائز ہو جاتا ہے جہاں فرشتے اس کے آگے جھک جاتے ہیں۔ یہ مقام اللہ کی نیابت کا ہے۔ یہ انسانی عظمت ہے جو پوری کائنات میں منفرد اور ممتاز ہے اور یہی علامہ اقبال کا مرکزی موضوع ہے جسے تصورِ خودی کہا جاتا ہے۔

رومی کو ڈارون پر برتری، اقبال نے، روحانی ارتقا کی بنیاد پر دی ہے۔ جسمانی

ارتقا کی حد تک ابن مسکویہ، رومی اور ڈارون کا بنیادی مؤقف ایک ہی ہے لیکن سبب ارتقا میں زبردست اختلاف ہے۔ جہاں عصری نظریۂ ارتقا ''اتفاق'' پر توجہ مرکوز کرتا ہے وہاں مسلم مفکرین، قرآن کی روشنی میں، یہ مؤقف رکھتے ہیں کہ کائنات کو سوچے سمجھے منصوبے کے تحت بنایا گیا ہے۔ انسان کی تخلیق کا بھی ایک مقصد ہے۔ اسے مقامِ بندگی اور نیابت پر فائز کرنا تھا۔ اقبال اپنے کلامِ نظم ونثر میں اس موضوع کو لے کر چلتے ہیں اور اپنا فلسفۂ خودی مرتب کرتے ہیں۔ وہ اس پر اس قدر توجہ مرکوز رکھتے ہیں کہ انسان کا جسمانی ارتقا نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ بالِ جبریل کی منظومات ''فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں'' اور ''روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے'' اس خیال کی توثیق کرتی ہیں۔ انسان کا جسمانی ارتقا، اقبال کی نظر میں، کتنا اہم ہے اور انسان کی بقا نیز شخصی وروحانی ارتقا کو وہ کس قدر اہمیت دیتے ہیں، اس کی توضیح ان کے اس شعر سے ہوتی ہے:

خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے![197]

اقبال کا نظریۂ ارتقا

آدم کی تخلیق کا عمل احسنِ تقویم تک پہنچا تو اللہ نے وَ نَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ کے ذریعے ''شخصیت'' کی امانت اس کے سپرد کی اور اسے زمین پر اپنا نائب مقرر کر کے مقامِ عظمت پر فائز کر دیا۔ اسے عبدیت اور بغاوت کا اختیار بھی دے دیا۔ ابلیس نے انسانی عظمت کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہوئے نسلِ انسانی کو گمراہ کرنے کا اعلان کیا۔ اس طرح باطل کی قوت کا آغاز بھی ابتدا ہی سے ہو گیا۔ تب سے اب تک چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی برسرِ جنگ ہے اور یہ جنگ جاری ہے:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بولہبی[198]

جدوجہد، مشکل کشی اور جفا طلبی زندگی کا وصف ہے۔[199] حق کا بول بالا ہو یا باطل کا غلبہ دونوں کے لیے جدوجہد ضروری ہے۔ شام کی خاموشی کو صبح کے نغمے میں بدلنے کے

لیے فغان نیم شبی کے مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ مٹی کو شیشہ بننے تک سردی، گرمی، پگھلنے کے عمل اور تراش خراش کے مرحلے طے کرنے ہوتے ہیں۔ شراب کی کشید بھی بتدریج متعدد مراحل طے ہونے کے بعد عمل میں آتی ہے۔ بارش ہوتی ہے۔ انگور کی بیل پروان چڑھتی ہے۔ انگور لگتا ہے، پکتا ہے، توڑا جاتا ہے، نچوڑا جاتا ہے، شیرے کو بھٹی پر چڑھایا جاتا ہے، تب جا کر کہیں شراب تیار ہوتی ہے۔ ان مثالوں سے یہ حقیقت عیاں ہے کہ پیہم کشمکش اور مسلسل جدوجہد قوموں کی زندگی کے لیے ضروری ہے۔ ملّتِ اسلامیہ کے آگے بڑھنے اور اوپر اُٹھنے کا انحصار بھی سعیٔ پیہم اور جہد و عمل پر ہے۔[200] بحیثیت مجموعی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کا نظریۂ ارتقا ان کے تصوّرِ خیر و شر سے زیادہ جڑا ہوا ہے۔ یہ جسمانی نہیں بلکہ اخلاقی و روحانی ارتقا ہے۔ خیر حقیقی قدر ہے اور دائمی بھی۔ یہ ممکن ہے کہ خیر کی قوت دنیا ہی میں شر پر قابو پالے، تاہم روزِ حشر، شر کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ حق کے ساتھ لگن البتہ قائم رہے گی اور درجہ بدرجہ روحانی ارتقا جاری رہے گا۔ یہ مؤقف علامہ اقبال کے علاوہ دوسرے مسلم اکابرین کا بھی ہے۔

حیات بعدِ ممات

علی عباس جلالپوری خود نہ آخرت کے قائل تھے نہ خدا کو مانتے تھے لیکن اس عنوان کے تحت اچھی خاصی تاویل آرائیوں کے بعد بالآخر یہ دعویٰ کر دیا کہ ''اقبال نے سوفسطائی موشگافیوں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ صاف الفاظ میں معاد اور بعث بعد الموت سے انکار کر دیا ہے۔''[201] ثبوت کے طور پر اقبال کا یہ اقتباس نقل کیا ہے:

> دراصل بعث بعد الموت کوئی خارجہ حادثہ نہیں، یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی جس لحاظ سے دیکھیے دونوں صورتوں میں محاسبۂ ذات کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔

یہی اقتباس مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی نقل کیا ہے اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علامہ نے اس سلسلے میں جاحظ، ابنِ مسکویہ اور مولانا روم کا ذکر کیا ہے کہ

وہ بھی معاد کو ارتقائے نفس کی ایک منزل قرار دیتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے اس موضوع پر جو لکھا ہے وہ غالباً علامہ کی نظر سے نہیں گزرا ورنہ ان کا نام بھی اس فہرست میں درج کرتے۔ یہ نشاندہی کر کے مولانا اکبرآبادی شاہ ولی اللہ کا ایک بیان نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ''غور کیجیے حشر میں علامہ کے نظریۂ ارتقائے روحِ انسانی میں اور حضرت شاہ ولی اللہ کے مذکورہ بالا بیان میں کس درجہ مماثلت و مشابہت ہے۔''۲۰۲

''حشرِ اجساد'' کے زیرِ عنوان سعید احمد اکبرآبادی، متعددِ آیاتِ قرآنی کے حوالے سے، وضاحت کرتے ہیں کہ مسلمانوں کا یہ عام عقیدہ قرآن کے مطابق نہیں ہے کہ حشر انھی پہلے اجساد کے ساتھ ہوگا۔ علاوہ ازیں عالمِ آخرت لازمانی اور لامکانی ہے، اس میں سابق مادی جسم کیسے پایا جا سکتا ہے، تاہم مجرد روح کی فردیت (Individuality) کو قائم رکھنے کے لیے ایک پیکر بہرحال ضروری ہے۔ اس بنا پر علامہ اقبال حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے نقل کر کے اس سے اتفاق ظاہر کرتے ہیں۔ مولانا نے، اس ضمن میں علامہ اقبال کی یہ تحریر نقل کی ہے:

> حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی جن کی ذات پر گویا الٰہیاتِ اسلامیہ کا خاتمہ ہو گیا، ان کی رائے بھی یہی تھی کہ حیات بعد الموت پر ایسا کوئی مادی پیکر ناگزیر ہے جو خودی کے نئے ماحول میں اس کے مناسبِ حال ہو، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ شاہ صاحب کے اس نظریہ کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ جب ہم خودی کا تصوّر بطور ایک فرد کے کرتے ہیں تو ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے کسی مقام یا اختیاری پس منظر سے نسبت دیں۔ شاہ صاحب روح کے لیے جو پیکر تجویز کرتے ہیں، احادیث میں اس کا نام نسمہ ہے۔۲۰۳

نسمہ کی توضیح کرتے ہوئے سیّد نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ اسے روح کی سواری بھی کہا گیا ہے۔ مجرّد روح کو کسی بڑے لطیف پیکر کی ضرورت ہوگی۔ جنت اور دوزخ کے ضمن میں اس نکتے کو ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیے۔۲۰۴

جنت اور دوزخ

جنت اور دوزخ کے ضمن میں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے،ان کو ہدفِ اعتراض بنانے والوں میں اقبال کے مخالفین، معترضین اور ارادات مند بھی شامل ہیں۔ علما اور مفسرین کا عمومی مؤقف علامہ اقبال کے مؤقف سے مختلف ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے نزدیک خطباتِ اقبال پر سب سے بڑا اعتراض ان خیالات پر ہے جو اقبال نے جنت اور دوزخ کے بارے میں ظاہر کیے ہیں۔[۲۰۵] ڈاکٹر وحید عشرت نے اپنے مضمون بعنوان ''اقبال اور تصورِ جنت و دوزخ'' میں قرآن حکیم اور متعدد تفاسیر کے حوالے سے اقبال کو مسترد کیا ہے۔[۲۰۶] اسی عنوان سے پروفیسر محمد رفیق کا مضمون، ترجمان القرآن (شمارہ نومبر ۱۹۸۸ء) میں شائع ہوا تھا۔ ڈاکٹر وحید عشرت نے اس کے مندرجات کو بھی اپنے مضمون میں، اپنی تقویت کے لیے، پیش کیا۔

اس موضوع پر سب سے عمدہ تحریر غالباً مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس میں تو کسی قسم کا شک وشبہ نہیں ہو سکتا کہ قرآن مجید میں جنت اور دوزخ کو ان اعمال کی جزا اور سزا فرمایا گیا ہے جو انسان نے دنیوی زندگی میں کیے ہیں اور اقبال کا اس حقیقت پر ایسا ہی ایمان ہے جیسا کہ خدا اور نبوت پر ہے مگر اب حسب ذیل تین سوالات پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ جنت کی نعمتیں اور دوزخ کی تکلیفیں مادی اور جسمانی ہیں یا روحانی اور معنوی

۲۔ دوزخ کا وجود دائمی ہوگا یا موقت اور محدود

۳۔ جنت میں عمل ہوگا یا نہیں اور صرف فرصت ہوگی۔[۲۰۷]

علامہ اقبال نے جنت اور دوزخ کو مقامات نہیں بلکہ احوال قرار دیا ہے، دوزخ کو دائمی قرار نہیں دیا اور جنت ان کے نزدیک آرام و تعطل کی حالت نہیں ہے۔ اس پس منظر کے ساتھ، مولانا انور شاہ کشمیری کے شاگرد رشید اور دیوبند کے فاضل، مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے مذکورہ سوالات مرتب کیے ہیں۔ انھوں نے ہر سوال کا جائزہ لیا ہے۔ پہلے سوال کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال نے یوم آخرت اور جزائے اعمال کا اثبات اولاً فلسفے سے

کیا ہے۔ ان کے نزدیک انسان کے ماضی پر غور کیا جائے تو یہ امر غیر اغلب نظر آتا ہے کہ انسان کی ہستی کا سلسلہ جسم کی ہلاکت کے ساتھ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے۔ جزائے اعمال کی شکل کے بارے میں قرآنی آیات سے استدلال کر کے اس کی توثیق کرتے ہیں، گویا جنت اور دوزخ کو تسلیم کرتے ہیں البتہ جنت اور دوزخ کی صفات کے قرآنی بیان کو تمثیلی قرار دیتے ہیں۔ اس سے ان کے لفظی معنی مراد نہیں لیتے۔ یہ خیال بالکل صحیح ہے اور ہرگز قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ قرآن کی جن آیات میں مابعدالطبیعیاتی حقائق بیان کیے گے ہیں وہ آیاتِ متشابہات میں شامل ہیں۔ شیخ اکبر اور شاہ ولی اللہ نے جزا اور سزا کی جو تشریح کی ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ثواب و عذاب ارواح کے احوال ہیں، البتہ قرآن میں جنت اور دوزخ کا بیان مع ان کے مشتملات و خصائص کے جس بسط و تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ جنت اور دوزخ صرف احوال نہیں بلکہ مقامات بھی ہیں اور شیخ اکبر اور شاہ ولی اللہ بھی یہی فرماتے ہیں۔[۲۰۸]

اس مقام پر مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے ایک دلچسپ خیال ظاہر کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ علاّمہ کو اپنے اس جملے:

Heaven and Hell are states not localaties

کے آخر میں لفظ only بھی لکھنا چاہیے تھا اور کیا عجب ہے کہ علاّمہ اگر خطبات پر نظرِ ثانی کرتے جس کا وہ ارادہ کیے ہوئے تھے تو ایسا کر بھی دیتے۔

علاّمہ اقبال ایسا کر پاتے یا نہیں، اس سے قطع نظر، حسبِ ذیل شواہد مولانا موصوف کے مؤقف کی تائید کرتے ہیں:

(۱) انیسویں صدی تک، سائنس دانوں کے نزدیک، مادّہ مستقل اور حقیقی تھا۔ بیسویں صدی کی طبعیات نے اس تصور کو یکسر تبدیل کر دیا۔ نظریہ اضافیت کی رو سے مادّے کا ٹھوس پن تحلیل ہو گیا۔ اقبال نے خطبات میں اس پر فکر انگیز بحث کی ہے۔[۲۰۹] اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ مادی اجسام بھی در حقیقت مادی نہیں ہیں، چنانچہ اس دنیا میں بھی localaties کا تصور درست نہیں۔ (تاہم جس طرح ہمارے حواس یہاں

جن کو ہم اصطلاحِ شرعی میں گناہ اور ان کے نتائج کو عذاب کہتے ہیں، یہ نتائج آتشِ دوزخ اور اس کے شدائد و آلام کی صورت میں ظاہر ہوں گے اور جن کا منشا یہ ہوگا کہ روحِ انسانی اپنی غلط کاریوں کے نتائجِ بد کو دور کرنے کے لیے جدوجہد میں مصروف ہوگی اور جونہی وہ ان سے عہدہ برآ ہوگی خدا کی رحمت سے سرفرازی پاکے اس عذاب سے نکل کر اپنی موروثی بہشت میں داخل ہوگی۔[۲۱۳]

اس دعوے کے بعد سیّد صاحب نے بطور استدلال چند آیاتِ قرآنی اور احادیثِ صحیحہ پیش کی ہیں اور ان سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ گویا دوزخ ایک نعمت اور رحمتِ خداوندی کا ایک مظہر ہے۔[۲۱۴]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے جنت کے ضمن میں ڈاکٹر محمد الّبھی کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ اقبال زندگی کو مسلسل کہتے ہیں نیز یہ کہ جنت میں بھی انسان جدوجہد جاری رکھے گا، اس طرح اقبال جنت میں انسان کو مکلف بالاعمال قرار دے دیتے ہیں حالانکہ اسلامی تعلیمات کی رو سے دنیا عمل کرنے کی جگہ ہے اور جنت اس عمل کا پھل کھانے کا مقام ہے۔ وہاں فرصت اور فراغت ہوگی اور کسی قسم کی تکلیفِ اعمال نہیں ہوگی۔

اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مولانا سعید احمد اکبری آبادی وضاحت کرتے ہیں کہ تکلیفِ شرعی کے تحت اعمال کا سلسلہ واقعی مادی جسم کے خاتمے کے ساتھ ختم ہو جائے گا اور علاّمہ بھی اس کے منکر نہیں ہیں، لیکن جنت میں سعی و عمل کا سلسلہ تکلیفِ شرعی کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس کا باعث وہ جذبۂ ارتقائے روحانی ہے جو ذاتِ مطلق کے ساتھ عشق و محبتِ بے لوث پر مبنی ہے۔ اس مقام پر علاّمہ اقبال کے مؤقف کی تقویت کے لیے مولانا موصوف سیّد سلیمان ندوی کا ایک طویل اقتباس نقل کرتے ہیں جو انھوں نے ''جنت ارتقائے روحانی ہے'' کے زیرِ عنوان قلم بند کیا ہے۔ اس کے بعد اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اب علاّمہ اور سیّد سلیمان ندوی دونوں کے بیانات کا تقابلی مطالعہ کیجیے تو

یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ مولانا نے گفتگو فلسفۂ قدیم کی روشنی میں کی ہے اور علامہ نے فلسفۂ جدید کی زبان میں اظہارِ خیال فرمایا ہے، لیکن حاصل اور لب لباب دونوں کا ایک ہی ہے۔"٢١٥

حوالے، حواشی، تعلیقات

١۔ ساحل، جون ٢٠٠٦ء، سرورق

٢۔ خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، صفحات ١٧۔١٨

٣۔ ساحل، جون ٢٠٠٦ء، صفحہ٥

٤۔ خطباتِ اقبال: تسہیل وتفہیم، صفحہ١٤٧

٥۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، مقدمہ از مترجم، صفحہ١٠

٦۔ خطباتِ اقبال: تسہیل وتفہیم، صفحات ٢١۔٢٢

٧۔ محمد سہیل عمر لکھتے ہیں: "اصولِ تطبیق یہ ہے کہ مذہب جو کہتا ہے وہ حقیقت ہے اور فلسفہ وسائنس اصل میں اس سے متفق ہیں۔ جن مقامات پر اختلاف وتناقض پیدا ہو، وہاں فلسفہ وسائنس کی تردید کی جائے۔ اصولِ تفریق یہ ہے کہ یہ دکھایا جائے کہ مذہب کی اقلیم فلسفہ وسائنس سے مختلف ہے۔ جہاں جہاں مذہب ان امور پر کلام کرتا ہے جو فلسفہ وسائنس کا موضوع ہیں تو مذہب کا مقصود بیان وہ نہیں ہوتا جو فلسفہ وسائنس کا ہے یعنی وہ فلسفہ وسائنس کی طرح ہمیں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان اشیا کی ماہیت کیا ہے؟ اس کا مقصود اخلاقی یا مذہبی نتائج ہیں یا وہ ہدایت جو ان سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ [خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، پہلا ایڈیشن، صفحہ٢٥]

١٢ تا ٨۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، صفحات (بالترتیب) ٢٢، ٢٨، ٣٦، ٣١، ٢٢٣، ٢٢٥

١٣، ١٤۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ساحل ٢٠٠٦ء، صفحات ٣٠۔٣١، ٧٧

١٥۔ ساحل، جون ٢٠٠٦ء، صفحہ٧٧

١٦۔ اقبالیات، جنوری/مارچ ٢٠٠١ء، صفحہ٣٥

١٧۔ خطاب بہ جاوید (سخنے بہ نژادِ نو)۔ جاوید نامہ

۱۸تا۲۰۔ اقبالیات، جولائی ر ستمبر ۲۰۱۰ء صفحات (بالترتیب) ۱۶، ۱۷، ۳

21. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p 117

22. *Iqbal's Reconstruction*, Menuscript, p 68

۲۳تا۲۴۔ خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، صفحات ۱۶۷، ۱۸۱

۲۵۔ اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن)، صفحہ ۱۹۷

۲۶۔ قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، صفحہ ۲۲۳

۲۷۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال: تسہیل وتفہیم، صفحہ ۲۰

۲۸۔ دیکھیے مولانا سعید احمد اکبر آبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۴۷۔۴۸

۲۹۔ ملاحظہ کیجیے، مسیح مفتی کا ترجمہ بعنوان "علامہ محمد اقبال کی تجدیدی فکر" مشمولہ اقبالیات، جولائی ر ستمبر ۲۰۰۸ء

۳۰۔ دیکھیے (۱) Iqbal's Reconstruction of Ijtihad، صفحات ۱۹۲ تا ۱۹۷

(۲) خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۴۸ تا ۵۴

۳۱۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۱۳

۳۲۔ دیکھیے، مکتوب بنام خواجہ غلام مصطفیٰ تبسم مؤرخہ ۲ ر ستمبر ۱۹۲۵ء مشمولہ اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن)، صفحات ۹۵ تا ۹۹

۳۳۔ گفتارِ اقبال، صفحہ ۱۰۴

34. *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, p 3

۳۵۔ ارمغانِ حجاز، صفحہ ۷

۳۶۔ بالِ جبریل، صفحہ ۹۲

۳۷، ۳۸۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۴۸ تا ۵۴

۳۹۔ مثلاً دیکھیے *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*، صفحات ۱۹۵، ۱۹۶۔ واضح رہے کہ ڈاکٹر خالد مسعود نے اقبال کا دفاع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس طرح کی تاویلات خود ڈاکٹر محمد الیھی کے ہاں موجود ہیں۔ سعید احمد اکبر آبادی بھی لکھتے ہیں کہ اگر یہ کوئی گناہ ہے تو "ایں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند۔"

۴۰۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، صفحات ۶۰، ۶۱۔ مزید وضاحت کے لیے دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحات ۳۳۲ تا ۳۳۵

۴۱، ۴۲۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۱۳۴، ۱۳۵۔۳۳۵، ۱۶

نیابتِ انسان کا ثبوت ڈاکٹر جاوید اقبال نے مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تفہیم القرآن،

سے فراہم کیا ہے۔(دیکھیے خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، صفحہ۱۴۲)

۴۳۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ۱۷۱

۴۴تا۴۸۔ دیکھیے، ساحل، جون ۲۰۰۶ء صفحات (بالترتیب)۵۱، ۵۶، ۸۳، ۹۴، ۹۶

۴۹۔ ارمغانِ حجاز، صفحہ۱۰۲

۵۰۔ محمد اسد بندۂ صحرائی، صفحات ۲۹۷۔۲۹۸

۵۱۔ جاوید نامہ، صفحہ۷۲

۵۲۔ اشعار کی ترجمانی میں ڈاکٹر جاوید اقبال سے استفادہ کیا گیا ہے۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، صفحہ۴۲، صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست/عصر ہا پیچیدہ در آناتِ اوست، کے ضمن میں ڈاکٹر اسرار احمد لکھتے ہیں کہ قرآن حکیم، عام معروف معنوں میں کتاب نہیں یہ اللہ کا کلام ہے اور کلام خود متکلم کی جملہ صفات کا مظہر ہوتا ہے۔ جس طرح اللہ کی شان یہ ہے کہ کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَانٍ اسی طرح قرآنِ حکیم بھی ہر دور کے افق پر ایک خورشیدِ تازہ کے مانند طلوع ہوتا رہے گا۔(علّامہ اقبال اور ہم، صفحہ۲۸)

۵۳،۵۴۔ دیکھیے (۱)حیاتِ اقبال کا سبق۔(۲)اقبال کا اصل کارنامہ مشمولہ اقبالیاتِ سیّد ابوالاعلیٰ مودودی، صفحات۲۰،۷

۵۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مکتوباتِ اقبال، صفحات۴۳،۴۴

۵۶۔ اس خطبے کے ترجمے کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں ضمیمۂ اول

۵۷۔ خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، مقدمہ، حاشیہ۱۰

۵۸۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور محمد سہیل عمر کے اعتراضات اور ان کے جوابات کے لیے دیکھیے، ڈاکٹر جاوید اقبال کی تصنیف، خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم۔

۵۹،۶۰۔ اقبال فلسفیانہ تناظر میں، صفحات۸۲تا۸۴،۸۵

۶۱،۶۲۔ ایضاً، صفحات۹۰،۳۹۹

۶۳۔ اقبال فلسفیانہ تناظر میں کا دیباچہ ڈاکٹر جاوید اقبال نے لکھا ہے۔ ان کی رائے ہے کہ ”فکرِ اقبال کو بند آنکھوں سے دیکھنا اور اپنانا انھیں بت یا پیر بنا کر پوجنا خود اقبال کے نزدیک غیر صحت مند رویہ ہے اور اس سے اقبال کے فکر کی کوئی خدمت نہیں ہوگی۔ اقبال کی فکر کو تخلیقی رویے سے دیکھنا ہی اقبالیات میں تخلیق کاری کرنا اور فکرِ اقبال کی مشعل کو آگے بڑھانا ہے۔ مجھے خوشی ہے کہ ڈاکٹر وحید عشرت کا اقبالیات کے حوالے سے رویہ تخلیقی ہے اور اقبال کی محبت میں وہ غلو نہیں کرتے۔

مسئلہ یہ نہیں ہے کہ وحید عشرت اقبال کی محبت میں کیا کرتے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ ان کا بظاہر

تخلیقی رویہ اقبال شناسی میں اضافے کا سبب نہیں بنتا، اس میں خلل ڈالتا ہے۔
اس کتاب کی قدردانی کی ایک اور مثال یہ ہے کہ بعض ماہرین اقبالیات کی قدر پیمائی کے باعث ۲۰۰۹ء کی کتب اقبالیات میں اسے اوّلیت کا شرف حاصل ہوا۔

۶۴۔ دیکھیے *Iqbal's Reconstruction* کا آخری حصہ بعنوان Conclusion

۶۵،۶۶۔ قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، صفحات ۲۳۴، ۲۸۴

۶۷،۶۸۔ اقبالیات، شمارہ جنوری۔ مارچ ۲۰۰۱ء، صفحات ۵۱، ۵۳

۶۹،۷۰۔ دیکھیے قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، صفحات ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۶۳، ۲۶۴

۷۱۔ مقدمہ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۳۵

۷۲۔ حضورِ رسالت — ارمغان حجاز

۷۳۔ بال جبریل، صفحہ ۱۰۹

۷۴۔ حضورِ حق — ارمغان حجاز

۷۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، کتاب دوم، صفحات ۳۲۲ تا ۳۲۵

۷۶۔ لالۂ طور — پیامِ مشرق

۷۷۔ شرق و غرب — جاوید نامہ

۷۸۔ سلطان ٹیپو کی وصیت — ضربِ کلیم

۷۹۔ دیکھیے، تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحہ ۱، حاشیہ ۱، نیز صفحات ۳۱۲ تا ۳۱۳۔

۸۰۔ اقبال فلسفیانہ تناظر میں، صفحہ ۸۹

۸۱۔ یہ مصرعے دیکھیے:

عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب [علم و عشق۔ ضرب کلیم]

مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم نخیل بے رطب [ذوق و شوق۔ بالِ جبریل]

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں [بالِ جبریل، صفحہ ۹۲]

۸۲۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۲۸۰۔۲۸۱

۸۳۔ گفتارِ اقبال، صفحہ ۲۳

۸۴۔ تفہیم القرآن، جلد اوّل، صفحہ ۶۳، حاشیہ ۴۲

۸۵۔ مقدمہ۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ

۸۶۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۲۵

۸۷۔ لینن خدا کے حضور میں۔ بالِ جبریل، نیز دیکھیے، ضربِ کلیم کی نظم، زمانۂ حاضر کا انسان۔

۸۸۔ بخوانندۂ کتاب ــــ مثنوی پس چہ باید کرد

۸۹۔ اقبال فلسفیانہ تناظر میں، صفحہ ۸۷

۹۰۔ بخوانندۂ کتاب ــــ مثنوی پس چہ باید کرد

۹۱۔ مدنیتِ اسلام ــــ ضربِ کلیم

۹۲۔ خطبات، (انگریزی) صفحہ ۲

۹۳۔ شرق و غرب ــــ جاوید نامہ

۹۴۔ جاوید سے ــــ ضربِ کلیم

۹۵۔ دیکھیے، ضرب کلیم کی نظم بعنوان "ایک فلسفہ زادہ سید زادے کے نام"

۹۶۔ زندگی و عمل ــــ پیامِ مشرق، شعر کا ترجمہ: از خود رفتہ موج تیزی سے آگے بڑھی اور کہا "میں زندہ ہوں اگر حرکت میں ہوں۔ حرکت نہ کرنا میری موت ہے۔"

۹۷۔ لالۂ صحرا ــــ بالِ جبریل

۹۸، ۹۹۔ خطبات (انگریزی)، صفحہ ۱۱۷

۱۰۰، ۱۰۱۔ ساحل، جون ۲۰۰۶، صفحات ۸۰، ۸۶

۱۰۲ تا ۱۰۵۔ فکرِ اقبال کا المیہ، صفحات (بالترتیب) ۴۵، ۴۸، ۵۶، ۷۰۔۷۱

۱۰۶۔ بالِ جبریل، صفحہ ۳۴

۱۰۷۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۱۲

۱۰۸۔ پیشکش ــــ پیامِ مشرق

۱۰۹۔ در معنیٰ ربطِ فرد و ملت ــــ رموزِ بیخودی

۱۱۰۔ خطبات (انگریزی)، صفحہ ۶

۱۱۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مثنوی مسافر، صفحات ۴۰۔۴۱

۱۱۲۔ ابدالی ــــ جاوید نامہ

۱۱۳۔ خطبات (انگریزی)، صفحہ ۱۰۳۔۱۰۴

۱۱۴۔ اقبال فلسفیانہ تناظر میں، صفحہ ۸۶

۱۱۵۔ طلوعِ اسلام ــــ بانگِ درا

۱۱۶۔ حرفِ اقبال، صفحہ ۲۱۷

۱۱۷۔ طلوعِ اسلام ــــ بانگِ درا

۱۱۸۔ خطبات (انگریزی)، صفحہ ۱۴۲

۱۱۹۔ دیکھیے، کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟ مشمولہ کتاب دوم۔

۱۲۰۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال:تسہیل و تفہیم، صفحات ۱۰۰تا۱۰۶

۱۲۱۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۶تا۱۳

۱۲۲،۱۲۳۔ خطباتِ اقبال:تسہیل و تفہیم، صفحات ۱۰۹تا۱۱۱

124. *The Reconsturction of Religious Thouhght in Islam*, p. 85

۱۲۵۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۱۶۱۔

126. *The Place of God,* Man and Universe in the Philosophic system of Iqbal, p. 227.

۱۲۷۔ دیکھیے، ڈاکٹر عبدالحق کی مرتب کردہ انگریزی اُردو لغت (*The Standard English Urdu Dictionary*)۔

۱۲۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کا تحقیقی مقالہ: The Mujjaddid's Conception of Tawhid۔ پہلا باب

۱۲۹۔ بالِ جبریل، صفحہ ۲۱

۱۳۰،۱۳۱۔ خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، صفحات ۱۰۶تا۱۱۰

۱۳۲۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۹۷

۱۳۳،۱۳۴۔ اقبالیات (غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ) حرفِ آغاز، صفحہ ا

۱۳۵،۱۳۶۔ ایضاً، صفحات ۲، ۳۶، ۳۷

۱۳۷۔ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ۔ضربِ کلیم

۱۳۸۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۶۲

۱۳۹۔ مسجدِ قرطبہ۔۔۔ بالِ جبریل۔

۱۴۰۔ *Iqbal's Reconstruction*, p. 66

۱۴۱۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۷۸، ۷۹

۱۴۲تا۱۴۷۔ دیکھیے، ایضاً، صفحات ۸۲تا۸۶

۱۴۸۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۳۵

۱۴۹۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۴

۱۵۰۔ لینن خدا کے حضور میں۔۔۔ بالِ جبریل

۱۵۱۔ بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو۔۔۔ ارمغانِ حجاز

۱۵۲تا۱۵۴۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات (بالترتیب) ۳۲، ۳۳، ۳۸

155. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 62.

۱۵۶۔ ترجمہ سید نذیر نیازی، تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحہ ۱۱۸

۱۵۷۔ The Western World and its Challenges to Islam۔ ترجمہ بعنوان ''اسلام اور مغرب کے چیلنج'' از تحسین فراقی، محمد سہیل عمر۔ صفحات ۲۱۸، ۲۱۹

یہ اقتباس تحسین فراقی نے جہاتِ اقبال میں درج کر کے لکھا ہے کہ ''سید حسین نصر کے خیالات سے مکمل اتفاق ممکن نہیں، لیکن اس سے یہ ضرور پتا چلتا ہے کہ اب اقبال کے افکار وتصورات کا معروضی جائزہ لینے کا وقت آ گیا ہے کیونکہ ان کے اور اگلی نسلوں کے درمیان اتنا زمانی فصل فراہم ہو گیا ہے جو فکریات کے معروضی، غیر جانبدارانہ اور غیر جذباتی جائزے کے لیے ازبس ضروری ہوتا ہے۔[جہاتِ اقبال، صفحہ ۸۶]

۱۵۸۔ دیکھیے، کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟ مشمولہ کتاب دوم

۱۵۹۔ دیکھیے، کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟ مشمولہ کتاب دوم

۱۶۰۔ حضورِ رسالت ـــــ ارمغان حجاز

۱۶۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اس کتاب کا آخری باب بعنوان ''معرکۂ اسرارِ خودی''

162. *Islam and Science*, volume 7, Summer 2009, No 1, p.30

۱۶۳۔ دیکھیے، مظفر اقبال، مذکورہ آرٹیکل بعنوان *Islam and Science*

۱۶۴۔ قرآن اور علم جدید، صفحہ ۱۰۸

۱۶۵، ۱۶۶۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحات ۲۰۶، ۲۰۷

۱۶۷۔ خطباتِ بہاولپور، صفحات ۲۱۶، ۲۱۷

۱۶۸۔ اسلام اور مشرق ومغرب کی تہذیبی کشمکش، صفحات ۳۲، ۴۳، ۴۴، ۵۹، ۷۸، ۸۴، ۹۰

۱۶۹۔ تفہیمات جلد دوم، صفحات ۲۷۸۔۲۷۹، ۲۸۴

۱۷۰۔ تفہیم القرآن، جلد سوم، صفحہ ۲۰۱ (حاشیہ ۵)

۱۷۱۔ سیرت النبی ؐ، جلد چہارم، صفحہ ۸۳۰

۱۷۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، قرآن اور علمِ جدید، صفحات ۱۰۵ تا ۱۱۱

۱۷۳۔ الاعراف، آیت ۵۴

۱۷۴ تا ۱۷۶۔ تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحات (بالترتیب) ۴۴۵، ۴۴۴، ۴۴۶

۱۷۷۔ قرآن اور علمِ جدید، ۱۱۶، ۱۲۰

۱۷۸، ۱۷۹۔ تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحات ۳۹، ۴۰ (حاشیہ ۱۱۴)

۱۸۰۔ تفہیمات، جلد دوم، صفحہ ۲۷۹

۱۸۱۔ تفہیم القرآن، جلد ششم، صفحہ ۱۰۲

۱۸۲،۱۸۳۔ قرآن اور علم جدید، صفحات ۱۲۱،۲۲،۱۲۳،۱۲۴

۱۸۴۔ تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحہ ۳۱ (حاشیہ)

۱۸۵۔ خطباتِ بہاولپور، صفحہ ۲۱۶

۱۸۶۔ دیکھیے، مظہر اقبال کے مذکورہ مقالات

۱۸۷،۱۸۸۔ بالِ جبریل، صفحات ۴۳،۷۵

۱۸۹۔ *Limitations of Science*، صفحہ ۱۳۳، بحوالہ مولانا وحید الدین خان، علمِ جدید کا چیلنج، صفحہ ۴۲

۱۹۰۔ دیکھیے، مظہر الدین صدیقی کا مقالہ بعنوان *Iqbal's Concept of Evolution*۔ مشمولہ Studies in Iqbal's Thought and Art مرتبہ ایم سعید شیخ، صفحات ۱۴۷ تا ۱۵۱

۱۹۱۔ الارض للّٰہ ـــ بالِ جبریل

۱۹۲۔ مولانا روم کے متعلقہ اشعار کے لیے دیکھیے، فلسفۂ عجم، صفحہ ۱۵۷، تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحات ۱۸۳،۱۸۴، تفصیل کے لیے دیکھیے، مولانا رومی اور نظریۂ ارتقا، مشمولہ ارمغانِ رومیؒ

۱۹۳۔ فلسفۂ عجم، صفحہ ۱۵۶

۱۹۴۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحہ ۱۸۳

۱۹۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد دوم، صفحہ ۱۱

۱۹۶۔ دیکھیے، سورہ نور آیت ۴۴، سورہ انبیاء، آیت ۳۰

۱۹۷۔ بالِ جبریل، صفحہ ۸۱

۱۹۸۔ ارتقا ـــ بانگِ درا

۱۹۹۔ 'خضرِ راہ' کا بند بعنوان 'زندگی' توجہ طلب ہے۔ ایک شعر یہاں نقل کیا جاتا ہے:

زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں ہے زندگی!

۲۰۰۔ دیکھیے، بانگِ درا کی نظم، ارتقا

۲۰۱۔ اقبال کا علم کلام، صفحہ ۱۸۶

۲۰۲ تا ۲۰۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۴۳ تا ۴۵

۲۰۴۔ دیکھیے، تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحات ۳۳۱،۳۳۲

۲۰۵۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۵۴

۲۰۶۔ دیکھیے، مذکورہ مضمون مشمولہ "اقبال فلسفیانہ تناظر میں"

۲۰۷، ۲۰۸۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۵۴، ۵۵

۲۰۹۔ دیکھیے *The Reconstruction of Religious Thoguth in Islam*۔ صفحات ۲۶ تا ۲۸

۲۱۰۔ سیرِ فلک — بانگِ درا

۲۱۱۔ مُلّا اور بہشت — بالِ جبریل

۲۱۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۵۶۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے مولانا سید سلیمان ندوی کا ایک اقتباس بھی، اس ضمن میں نقل کیا ہے جس سے علامہ اقبال کے مؤقف کی تائید ہوتی ہے۔

۲۱۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، سیرت النبیؐ، جلد چہارم، صفحات ۶۹ تا ۷۸

۲۱۴ تا ۲۱۵۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۵۷ تا ۶۱

سید سلیمان ندوی کے مفصل بیان کے لیے دیکھیے، سیرت النبیؐ، جلد چہارم، عنوان: جنت ارتقائے روحانی ہے، صفحات ۸۴۰ تا ۸۴۳

☆......☆......☆

دوسرا باب

تصوّرِ اجتہاد

تصوّرِ اجتہاد پر اعتراضات

اقبال نے اپنے مضمون قومی زندگی میں، جو ۱۹۰۴ء میں ایبٹ آباد کی ایک مجلس میں پیش کیا تھا، قانونِ اسلام کو جدید پیرائے میں مرتب و منظم کرنے کی طرف توجہ دلائی۔ اس بات پر بھی زور دیا کہ اسلامی قانون کو اس طرح وسعت دی جانی چاہیے کہ وہ موجودہ تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو جائے۔ اقبال کو احساس تھا کہ:

> اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔ یہ بحث بڑی دلچسپ ہے، مگر چونکہ قوم ابھی ٹھنڈے دل سے اس قسم کی باتیں سننے کی عادی نہیں ہے، اس لیے میں اسے مجبوراً نظر انداز کرتا ہوں۔[1]

'قوم ابھی ٹھنڈے دل سے سننے کی عادی نہیں ہے'...... 'یہ کام ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے'...... اور 'اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے'...... ایک صدی گزر گئی ہے لیکن یہ ضروری کام ابھی تک پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچا۔ قوم کے علما اجتہادِ مطلق کی باتیں ٹھنڈے دل سے سننے پر آمادہ نہیں تھے۔ چنانچہ ضروری مطالعہ و مشاورت کے بعد جب ۱۹۲۴ء میں، اجتہاد پر، علامہ اقبال نے ایک مضمون، لاہور کے ایک جلسے میں، پیش کیا تو ردِ عمل مخالفانہ تھا۔ مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کے نام ایک مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں:

"کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک انگریزی مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا۔ ان شاء اللہ شائع بھی ہوگا، مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔"[2] یہ ردِ عمل لاہور کے قدامت پرستوں کا تھا لیکن خطبے کی رپورٹ، اخبارات میں، پڑھ کر مسلم ایسوی ایشن

مدراس' نے اقبال کو مدراس میں لیکچر پیش کرنے کی دعوت دی۔ 'مسلم ایسوی ایشن' ایک صاحبِ علم و یقین اور عالمی سطح کے تاجر سیٹھ محمد جمال نے قائم کی ہوئی تھی۔ اقبال نے باقاعدہ تیاری کی۔ اس میں علما سے بالمشافہ (نیز بذریعہ خط کتابت) مشاورت شامل تھی۔ ۱۹۲۸ء کے اواخر تک تین خطبے مکمل ہو گئے جنھیں مدراس جا کر جنوری ۱۹۲۹ء میں پیش کیا۔ ۳ چھے خطبے مکمل ہوئے تو اسی سال کے اواخر میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں پیش کیے گئے اور اگلے برس کتابی صورت میں شائع ہو گئے۔ پھر ایک اور کے اضافے کے ساتھ سات خطبے بعنوان *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* آکسفورڈ یونیورسٹی پریس سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئے۔ اس خزانۂ فکر و دانش کے خلاف جو ردِ عمل شرق و غرب میں ہوا، اسے ڈاکٹر خالد مسعود نے ایک جملے میں اس طرح پیش کیا ہے:

> While the conservative muslim critics find Iqbal departing radically from the tradition, the western scholars criticise him for his conservatism.[4]

علامہ اقبال نے اجتہاد پر اپنا انگریزی مضمون، جو ۱۹۲۴ء میں پڑھا گیا تھا، عبدالماجد دریابادی کو، ان کی رائے کے لیے، بھیجا۔ اس رائے پر کہ مخالفانہ تھی اقبال نے تعجب ظاہر کیا۔[۵] دریابادی کا خط بنام اقبال دستیاب نہیں ہے البتہ، اس ضمن میں، بعد میں اُنھوں نے لکھا کہ "اقبال کی نثر خصوصاً انگریزی نثر میں جہاں اُنھوں نے جدید فلسفہ کی شرح و ترجمانی کی ہے وہ اسلامی رنگ سے بار بار ہٹ گئے ہیں۔"[۶] عبدالماجد دریابادی نے اسلامی رنگ اور اس سے بار بار ہٹنے کی تفصیل نہیں دی۔ یہ بھی معلوم نہیں ہو پاتا کہ اس رائے کا، خطبۂ اجتہاد پر، اطلاق کس قدر ہوتا ہے۔

مولانا سلیمان ندوی سے بھی، خطباتِ اقبال کے بارے میں، منفی رائے منسوب کی جاتی ہے۔ نقوشِ اقبال میں لکھا ہے: کہ مولانا کی تمنا تھی کہ یہ لیکچر شائع نہ ہوتے تو اچھا تھا۔[۷] یہاں تک معاملہ صاف ہے لیکن مولوی خالد بن حسن نے بذریعہ امالی سید سلیمان ندوی سے منسوب جو آرا پیش کی ہیں، نہ صرف یہ کہ ان کی سند مشکوک ہے بلکہ درایتاً بھی وہ ایک سوالیہ نشان ہیں۔

علامہ اقبال کی زندگی میں، ان کے تصورِ اجتہاد پر، علما کے اعتراضات کی کوئی متعین نوعیت سامنے نہیں آتی۔ اس کی ایک وجہ خطبات سے لاتعلقی اور عدمِ تفہیم بھی ہو سکتی ہے۔ بعد میں اعتراضات کے مختلف پہلو نمایاں ہوتے گئے؛ لیکن ان کی تفصیل میں جانے سے پہلے مناسب یہ ہے کہ اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر بعض مستشرقین کے اعتراضات نقل کر دیے جائیں کہ زمانی ترتیب سے انھیں اوّلیت حاصل ہے۔

خطباتِ اقبال پہلی مرتبہ، چھے کی تعداد میں، ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے۔ ان پر اے ایس ٹرٹن نے شدید تنقید کی۔ اُس کا تبصرہ سکول آف اورینٹل اینڈ ایفریقن سٹڈیز کے ۱۹۳۳ء تا ۱۹۳۵ء کے بلٹین میں شامل کیا گیا۔ ٹرٹن نے مغربی فلسفے پر اقبال کی تنقید کو سطحی اور ناروا قرار دیا اور الزام عائد کیا کہ اقبال نے عیسائیت پر ناقابلِ قبول حملے کیے ہیں اور گولڈ زیہر کی غلط تعبیر کی ہے۔[۸] کانٹ ویل سمتھ کی مشہور کتاب The Modern Islam in India اوّلاً ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی۔ اس نے خطبۂ اجتہاد کو اقبال کا کمزور ترین خطبہ قرار دیا ہے کہ اس کے نزدیک اس خطبے کا ماحصل قدامت پسندی ہے۔ قدامت پسندی کے تاثر کو گہرا کرنے کے لیے خطبۂ اجتہاد کے علاوہ دوسرے حوالے بھی پیش کیے ہیں۔ سمتھ کے نزدیک اُصول پیش کرتے وقت اقبال بہت دلیر، انتہائی جدید اور اعلیٰ و افضل ہوتے ہیں لیکن خاص معاملات میں ڈگمگا جاتے ہیں۔ اپنے ارتقائی فلسفے کے باوجود اسلام کی خاتمیت پر یقین رکھتے ہیں اور قادیانیوں کی مذمت کرتے ہیں جو حق بیچ کے مسلمان ہیں: اشتراکی، خوش خصال غیر اہلِ کتاب، خدا کے منکر ڈاکٹر صاحبان، قحط سے نجات دلانے والے ہندو، مفیدِ صحت عیسائی انجینئرز وغیرہ، ان کے بجائے اقبال اپنی وفا کا رشتہ نام نہاد مسلمانوں سے استوار کرتے ہیں اور اس طرح حقائق پر تصورات کو ترجیح دیتے ہیں۔ سمتھ کے نزدیک یہ نتائج قدامت پرستی کے ہیں۔

سمتھ کے نزدیک (اس سے زیادہ قدامت پرستی اور کیا ہوگی کہ) اقبال کھانے پینے کی رسوم اور عورت کے ضمن میں جدید طریقوں سے ہچکچاتے ہیں۔ اجتہاد پر زور دیتے ہیں لیکن زمانۂ انحطاط میں اجتہاد پر تقلید کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان تجدد پسندوں (modernists) کی

مذمت کرتے ہیں جو اسلامی شریعت پر کاربند نہیں اور ان کا رُخ مذہبی شعائر (arthopraxy) کی طرف موڑ دیتے ہیں۔ استحکامِ خودی کا پہلا مرحلہ 'اطاعت' بتاتے ہیں جس کا مطلب ہے اسلام کے روایتی ضابطوں کی پابندی، چنانچہ کہا ہے: شکوہ سنج سختیِ آئیں مشو/ از حدودِ مصطفےٰ بیروں مرو۔ دوسرا مرحلہ 'ضبطِ نفس' کا ہے جسے حاصل کرنے کے لیے اقبال اسلام کے روایتی پانچ ارکان کی تلقین کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ اقبال اسلاف کی پیروی کو ملی استحکام کا باعث قرار دیتے ہیں: راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است/ معنیِ تقلید ضبطِ ملت است۔ اس وجہ سے ماضی کو یاد کرتے ہوئے جھکتے نہیں: ہاں یہ سچ ہے، چشم بر عہدِ کہن رہتا ہوں میں/ اہلِ محفل سے پُرانی داستاں کہتا ہوں میں۔ اقبال کے نزدیک تبدیلی چونکہ ماضی کو نظرانداز نہیں کرتی اس لیے وہ، اجتہاد میں، قدامت پسندی کی قدر (value) کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ دراصل اقبال کو اجتہاد کا تذکرہ اچھا لگتا ہے، اس پر عمل نہیں۔ اس طرح اقبال لبرل قدامت پسندوں کے اس خوف میں شریک ہو جاتے ہیں کہ اسلام ایک آئین، ایک مثالی نمونے کی حیثیت سے ناپید نہ ہو جائے۔[9]

کانٹ ویل سمتھ سے ایک طرف برِصغیر کے معترضینِ اقبال اثر پذیر ہوئے ہیں اور دوسری طرف متعدد مستشرقین نے بھی اسے مشعلِ راہ بنایا ہے۔ ان کا خاص اعتراض عورت کے ضمن میں ہے؛ چنانچہ ایچ اے آر گب نے سمتھ کا ایک اقتباس درج کیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

> اقبال کبھی سمجھے نہیں اور ہمیشہ ان کی مخالفت کی جو باور کرتے ہیں کہ اس نئی دلیر دُنیا میں عورت بھی حصہ لینے کی مجاز ہے...... اقبال عورت کو پاک اور محکوم رکھنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے سرگرمی، آزادی اور نیابتِ الٰہی کی حمایت نہیں کرتے...... ان کے خیال میں عورت کو ایسا ہی رہنا چاہیے جیسا وہ اسلام میں ہمیشہ رہی ہے۔ مقید، مرد کے آگے چپ چاپ اور رضامند، خود کچھ نہ حاصل کر سکنے والی اور مقاصد کا ذریعہ بننے والی۔ اقبال نے بیویوں کو پردے میں رکھا اور دُنیا کو مثالی عورت کا یہ تصور دیا:

مزرعِ تسلیم را حاصل بتولؓ | مادراں را اُسوۂ کامل بتول
نوری و ہم آتشی فرمانبرش | گم رضایش در رضائے شوہرش
آں ادب پروردۂ صبر و رضا | آسیا گردان و لب قرآں سرا

تاہم آخرکار اقبال نے تسلیم کرلیا ہوگا کہ عورت کے بارے میں ان کا موقف غلط ہے۔ ایک مختصر نظم 'عورت' میں اس طرف اشارہ ہے: میں بھی مظلومیِ نسواں سے ہوں غمناک بہت/نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود!١٠

گِب نے لکھا ہے کہ عورت کے ضمن میں اقبال نے طلاق کے مسئلے کو نظرانداز کر کے نسبتاً آسان مسئلۂ وراثت پر توجہ مرکوز کی ہے۔ یہاں بھی اقبال کا رویہ معذرت خواہانہ ہے۔١١ اس سے تحت وار گِب نے یہ کیا ہے کہ اقبال نے قرآن کی رُو سے مرد و زن کی مساوات کا دعویٰ کرتے ہوئے الرجال قوامون علی النساء سے چشم پوشی کی ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ مرد عورت پر فوقیت رکھتا ہے۔١٢ گیلیوم نے بھی اس سے ملتی جلتی بات کہی ہے کہ ''عملی اقدامات کے لیے، جدید ضرورتوں کے تحت جب تاویلِ قرآن کا موقع آتا ہے تو اقبال اپنی فکر کے اردگرد باڑ لگا دیتے ہیں۔١٣

مصری عالم محمد البھی نے خطباتِ اقبال پر متعدد اعتراضات کیے ہیں۔ البھی کے خیال میں ان پر مغربی فلسفے کا اثر گہرا ہے اور وہ اسی چوکھٹے میں محدود ہو کر اسلام کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں کومت (Comte) سے متاثر ہونے اور اس کے فلسفۂ ثبوتیت (positivism) کو قبول کرلینے کی مثال دی ہے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ علامہ اقبال کی اصلاحِ مذہبی کی جدوجہد عملی نہیں بلکہ نظری (academic) تھی اور خواص کے لیے مخصوص تھی۔ محمد البھی کا دوسرا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اسلام کو سمجھنے کے لیے اقبال کا مستشرقین پر انحصار ان کا کمزور ترین پہلو ہے۔ مستشرقین کی تحریروں کو وہ پرکھے بغیر قبول کرلیتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ہارٹن (Horten) کی اسلامی فقہ، فلسفے اور دینیات کے بارے میں آرا کو اقبال نے اختیار کیا ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ وہ بہائی اور بابی تحریکوں کو جدید اسلامی تحریکیں خیال کرتے ہیں۔ ان تحریکوں کا براہِ راست مطالعہ کیے بغیر، صرف مستشرقین

پر بھروسا کرتے ہوئے، اقبال نے انھیں وہابی تحریک کا اثر بتایا ہے۔ محمد البھی کا اعتراض یہ بھی ہے کہ اقبال عمومی طور پر قبول کیے گئے معنوں سے ہٹ کر قرآنی آیات کا ترجمہ یا ان کی تاویل کرتے ہیں۔[14]

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے خطباتِ اقبال پر ایک کتاب بعنوان *Iqbal's Reconstruction* وفاتِ اقبال کے پانچ چھے برس بعد لکھی تھی لیکن اسے زیورِ طبع سے آراستہ نہ کیا۔ مسودہ اقبال اکادمی کے کتب خانے میں محفوظ ہے اور اپنے ایم فل کے تحقیقی مقالے کے لیے، محمد سہیل عمر نے، اس سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں کے زیرِ عنوان یہ مقالہ ۱۹۸۶ء میں شائع ہوا۔ انتساب کے ذیل میں لکھا ہے کہ "ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب (مرحوم) کے نام اس تصنیف کے ایک بڑے حصے کی حیثیت ان کے امالی سے زیادہ نہیں ہے۔" محمد سہیل عمر نے ڈاکٹر موصوف کے زیادہ تر اعتراضات کو اپنایا ہے تاہم بعض کا جواب بھی دیا ہے۔

خطبۂ اجتہاد پر برہان احمد رفاروقی کے اہم اعتراضات اجمالاً اور بالترتیب یہ ہیں:

(۱) زوالِ اجتہاد کے اسباب جو اقبال نے بیان کیے ہیں وہ ضمنی نوعیت کے ہیں۔ اصل سبب یہ ہے کہ خلافت "سیکولر" ادارہ بن گئی تھی اور اسلام بھی، عیسائیت کی طرح، ذاتی معاملہ ہو گیا تھا۔

(۲) ترکوں کے اس فیصلے کو کہ خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کیا جا سکتا ہے، اقبال نے بطورِ اجتہاد قبول کرنے میں ٹھوکر کھائی۔ وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ جدید ترکی نے جمہوری نظام ترقی یافتہ یورپ کی نقالی کے شوق میں اختیار کیا۔ جمہوریت کی بنیاد مساوات پر ہے جبکہ خلافت کی بنیاد اخوت پر ہے۔ مساوات حقیقت نہیں بلکہ افسانہ ہے؛ یہ حقوق کے مطالبے کو جنم دیتی ہے جبکہ اخوت کا مفہوم یہ ہے کہ ناکارہ ہو جانے کی صورت میں مسلمان کو اطمینان ہوتا ہے کہ اس کے حقوق اس کے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں زیادہ محفوظ ہیں۔ علاوہ ازیں جمہوریت میں زور حقوق طلبی پر ہے جبکہ اسلام میں "فرائض" کی ادائیگی پر۔

جمہوریت میں منتخب اسمبلی عوام کو جواب دہ ہوتی ہے جبکہ عوام کسی کو جوابدہ نہیں ہوتے۔ اسلام میں حکمران اور عوام دونوں خدا کو جوابدہ ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ جمہوریت میں صدر عوامی نمائندوں کے فیصلے کا پابند ہوتا ہے جبکہ اسلام میں امیر یا خلیفہ مجلسِ شوریٰ کے فیصلوں کا پابند نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ مغربی جمہوریت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں اور جمہوریت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے کی حمایت نتیجہ ہے اقبال کے معذرت خواہانہ رویے کا۔

(۳) اقبال نے کوئی تجویز پیش نہیں کی کہ اگر جمہوری نظام کے تحت اور مغرب کے زیرِ اثر مسلم اقوام نے غلط سمت اختیار کی تو انھیں اس سے باز رکھنے کا طریقِ کار کیا ہوگا؟[۱۵]

محمد سہیل عمر نے یہ تینوں اعتراضات، اپنے انداز کے ساتھ، دُہرائے ہیں۔[۱۶] ان کی اپنی تحقیق یہ ہے کہ شبلی نعمانی نے شاہ ولی اللہ کے نظریہ "شریعت بالجملہ" اور "شریعت بالاطلاق" میں امتیاز کے بارے میں، عبارت کے درمیان سے چھے سطریں اور آخر سے دو سطریں حذف کر کے جو نتیجہ اخذ کیا ہے، وہ شاہ صاحب کا مقصود نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے بھی اس نکتے کی وضاحت کے لیے کہ شریعت بالاطلاق میں زمانے اور نفوسِ انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ مابعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے؛ شاہ ولی اللہ کے اسی فکری مقدمے کو پیش کیا ہے اور وہی رائے قائم کی ہے جو مولانا شبلی کی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اسی کتاب کی دوسری جلد الحدود کے عنوان سے سزاؤں پر مفصل بحث کی ہے۔ اگر وہ اسے اپنی اصطلاح، شریعت بالجملہ، میں سے نہ جانتے تو اسے شامل کیسے کر سکتے تھے۔ یہ نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ حدود و تعزیرات کو کبھی کسی فقیہ نے غیر دائمی نہیں جانا۔ ان کے نفاذ کا طریقہ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسبِ ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے۔[۱۷]

ایک زمانہ گزر گیا ہے کہ "اجتہادِ مطلق" نہیں ہوا۔ اگر کچھ ہوا بھی ہے تو اجتہاد کے نام پر نہیں ہوا۔ اس راہ میں بڑی رکاوٹ مسالک کے پابند علما ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد کی شرائط پر پورا اُترنا ہی محال ہے؛ نیز اس پر پورا اُترنے کا حق اگر ہے تو صرف اُن کا

ہے۔ان کے نزدیک اجتہاد اجتماعی نہیں بلکہ پرائیویٹ رہا ہے اور پارلیمانی اجتہاد کی باتیں گمراہ کن ہیں۔ اس قدامت پسندانہ نقطۂ نظر کی زوردار حمایت ایک تاریخ دان اور دانشور ڈاکٹر محمد یوسف نے کی ہے۔ان کا مقالہ "A Study of Iqbal's Views on Ijima" ۱۹۶۲ء میں اقبال ریویو میں شائع ہوا۔ڈاکٹر وحید قریشی نے اقبال ریویو کے منتخب مقالات *Slections from the Iqbal Review* میں اسے شامل کیا۔ اس مضمون میں اقبال کے تصورِ اجتہاد و اجماع کو مسترد کرنے کے لیے، اسی شدت پسندی کو روا رکھا گیا ہے جو قدامت پرستوں کا خاصا ہے۔ڈاکٹر محمد یوسف کی حمایت، بڑی حد تک، ڈاکٹر تحسین فراقی نے کی۔ان کا مضمون بعنوان 'علامہ اقبال اور پارلیمان کا حقِ اجتہاد' اولاً اقبالیات (جولائی-ستمبر ۱۹۹۵ء) میں شائع ہوا۔بعد میں اسے اقبال: چند نئے مباحث (۱۹۹۷ء) میں شامل کیا گیا۔دونوں فاضلین میں نقطۂ نظر اور اُسلوبِ بیان کا فرق ہے۔بعض جید علما کے زیرِ اثر تحسین فراقی اجتہاد کو ضروری سمجھتے ہیں؛ ڈاکٹر محمد یوسف کے نزدیک ایسی کوئی ضرورت نہیں؛ تاہم ڈاکٹر محمد یوسف کے نقوشِ راہ پر چلتے ہوئے فراقی بھی علامہ اقبال کے تصورِ اجماع اور پارلیمانی اجتہاد کی تجویز پر معترض ہوتے ہیں اور پرائیویٹ اجتہاد کے حق میں ان کی رائے کو اہم سمجھتے ہیں۔دونوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ ڈاکٹر فراقی نے علامہ اقبال کا ادب ملحوظ رکھا ہے اور تحسین و توصیف بھی کی ہے جبکہ ڈاکٹر محمد یوسف کا اُسلوبِ بیان جارحانہ ہے۔وہ بے ادبی اور دریدہ ذہنی سے کام لیتے ہیں اور اقبال کے لیے 'خوشامدانہ' اور 'منافقانہ' جیسے الفاظ کو روا رکھتے ہیں۔

ڈاکٹر ایس ایم یوسف نے علامہ اقبال پر اعتراضات کی یلغار اس تمہید کے ساتھ کی ہے کہ خطبۂ اجتہاد میں، متعدد مقامات پر، ٹھنڈے مزاج کے تجزیہ کار (cool analyst) اور پُرسکون مفکر (calm thinker) پر ایک احیا پسند کی جذباتیت (emotionalism of the revivalist) غالب آ گئی ہے۔مثلاً اقبال نے لکھا ہے کہ "حزبِ اصلاحِ مذہبی کے سعید حلیم پاشا بھی، جو سرتاسر اسلامی طرزِ فکر رکھتے ہیں، اسی فیصلے پر پہنچے ہیں جو حزبِ وطنی کا ہے یعنی اجتہاد کی آزادی اور قانونِ شریعت کی ازسرِ نو تشکیل، جدید افکار اور تجربات کی روشنی

میں۔"اقبال اگر زیادہ عرصہ زندہ رہتے تو دیکھتے کہ حزبِ وطنی والے شریعت کی از سرِ نو تشکیل کے بجائے شریعت سے چھٹکارا چاہتے ہیں۔ اگر اسے اُنھوں نے آزاد اجتہاد کہا بھی تو وہ شریعت سے آزادی تھی۔[18]

دین اور سیاست کی جدائی سے متعلق تُرکوں کے اجتہاد پر اقبال نے جو تبصرہ کیا ہے، اس پر ڈاکٹر محمد یوسف یہ جملہ چست کرتے ہیں کہ: "as if it were a minor mistake" اقبال کی اس رائے پر کہ "عربی کو تُرکی سے بدلنے کا خیال مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے۔ یوں بھی شاعر ضیا کا یہ اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے؛ مگر پھر بھی اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے۔" ڈاکٹر موصوف (ابن تومرت کی) اس مثال کو ہدفِ اعتراض بناتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "اس جملے (شاعر کا اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے) کی سنگینی کو کم کرنے کے لیے اقبال نے ایک غیر معتبر شہادت پیش کی ہے اور وہ محض ایک بُرے مقدمے کی وکالت کر رہے ہیں۔[19]

ان متفرق اعتراضات کے بعد ڈاکٹر محمد یوسف اقبال کے اجتماعی اجتہاد کے تصوّر کو زیرِ بحث لاتے ہیں؛ خطبۂ اجتہاد سے اجماع کے بارے میں طویل اقتباس نقل کرتے ہیں اور اس پر حسبِ ذیل تین بڑے اعتراضات اُٹھاتے ہیں:

ا۔ اجتہاد برائے اجتہاد کیوں؟ اجتہاد کا دروازہ بند کیے جانے کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ اسلامی تہذیب جب اپنے سنہرے دور میں داخل ہوئی تو اسلامی قانون کا مکمل لوازمہ فراہم ہو چکا تھا جو پیچ در پیچ زندگی کی جملہ ضروریات کے لیے کافی تھا؛ چنانچہ اجتہاد کے ضمن میں کسی نئی کوشش کی ضرورت نہ رہی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اسلامی قانون کی جتنی کچھ ترقی ہوگئی وہ جدید زمانے تک جملہ ضرورتوں کو پورا کرتی رہی ہے۔ اسے جامد قرار دینا غلط ہے۔

عہدِ زوال میں مسلمان جمود کا شکار ہوئے۔ زندگی جوں کی توں رہی اور درحقیقت یہی سبب تھا کہ اجتہاد کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ اس زمانے کے مسلمان اپنی ضرورتوں سے زیادہ آگاہ تھے بمقابلہ ان لوگوں کے جو آج اجتہاد کے طرف دار بنے ہوئے ہیں۔

۲۔ یاد رکھنا چاہیے کہ اجتہاد علما کا حق ہے اور حق کی حفاظت رقیبانہ مستعدی کے ساتھ کی جاتی ہے۔ مغربی طرز کی جدید مجالس علما کے اس استحقاق کو مجروح (violate) کریں گی۔ اقبال یہ بات جانتے ہیں لیکن ضابطہ بندی کے لیے بے تاب اور اداروں کے شوق میں مبتلا ہیں؛ اس لیے مصالحت و منافقت سے کام لیتے ہوئے اور بظاہر علما کو فیاضی کے ساتھ اور خوشامدانہ رعایت دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ علما کو، پارلیمان میں، مباحث کی رہنمائی کرنی چاہیے؛ تاہم عالم اور غیر عالم (layman) کا ایک ساتھ ان مباحث میں حصہ لینے کا خیال فریب نظر ہے۔ یہ اتحاد ناممکن اور دونوں کی شراکتِ کار اگر کھلم کھلا بدیانتی نہیں ہے تو تضاد ضرور ہے۔

۳۔ اجتہاد اور اجماع کا عمل فطری طور پر پورے معاشرے میں پھیلتا ہے اور ضابطہ و تنظیم کی کوششوں کا مقابلہ کرتا ہے تاکہ یہ فطری عمل میکانکی اور سخت گیر اداروں کی شکل اختیار نہ کرلے جو ضابطہ بندی (regularsation) اور دھاندلی (rigging) کا شکار ہو سکتے ہیں۔ مجتہد کا انتخاب کسی ہیجانی انتخابی مہم سے نہیں ہوتا بلکہ ایسی خوبیوں کی بنا پر اسے تسلیم کیا جاتا ہے جن کی گواہ اس کی پوری زندگی ہوتی ہے۔

بنیادی اعتراضات یہی ہیں؛ باقی خامہ فرسائی ان کو مضبوط بنانے کے لیے ہے۔ مقالہ نگار کا اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ اجتہاد وہی کرے گا جو اس کا اہل ہے اور وہ عالم یعنی فقیہ ہے۔ غیر عالم (layman) کا یہ کام نہیں۔ مغرب میں layman بمعنی عام آدمی کی آواز ہے اور اسی بنا پر شراب نوشی، بدکاری، صحبتِ ہم جنس، نسل پرستی اور استعمار کو قانونی جواز پارلیمان نے عطا کیا ہے۔ اجتہاد کا حق علما سے چھین کر پارلیمان کو سپرد کرنے کا نتیجہ ایسا ہی ہوگا اور اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو "ممکن" کہا ہے وہ "لازماً" ہوں گی۔ ایک جوہری سائنس دان، جس طرح، اپنی تجربہ گاہ میں کسی layman کو اس لیے نہیں گھسنے دیتا کہ اس کی دخل اندازی سے ہزاروں جانیں خطرے میں پڑ سکتی ہیں؛ اسی طرح ایک عالم کا فرض ہے کہ ایک layman کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کی مشاورت کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ ۲۰

ڈاکٹر تحسین فراقی نے علامہ اقبال کی اس تجویز کا ذکر کیا ہے کہ "مجالسِ قانون ساز

میں علما کو بطور ایک مؤثر جز کے شامل کر لیا جائے۔'' اس تجویز سے وہ مطمئن نہیں ہیں؛ چنانچہ لکھتے ہیں: کہ '' یہ خلش اپنی جگہ رہتی ہے کہ جب بالادستی بہر صورت قانون ساز اسمبلی کو حاصل ہوگی تو علما کا کردار کس طرح نتیجہ خیز اور مؤثر ہو سکے گا۔[۲۱] اگلا اعتراض قانون ساز اسمبلی کے اجتہاد پر ہے؛ لکھتے ہیں:

> اُصولی طور پر اجتماعی تصورِ اجتہاد کی، حال ہی کے کئی علما مثلاً ڈاکٹر مصطفےٰ زرقا، ڈاکٹر حمید اللہ، شیخ ابوزہرہ، محمد یوسف بنوری اور محمد تقی امینی وغیرہ نے حمایت کی ہے۔ اگرچہ یہ اجتماعی تصورِ اجتہاد اقبال کے اجتماعی تصورِ اجتہاد سے مختلف ہے کہ ان علما نے ان قانون ساز اسمبلیوں کو یہ اختیار نہیں سونپا بلکہ علمی تحقیقی مجالس کی تشکیل کے ذریعے اجتماعی اجتہاد کو بروئے کار لانے کی تجاویز پیش کی ہیں۔[۲۲]

ڈاکٹر فراقی ان تجاویز کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اقبال کے اجتماعی تصورِ اجتہاد کو مسترد کر دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر حمید اللہ کی یہ رائے بھی درج کرتے ہیں: کہ ''عہدِ نبویؐ سے لے کر آج تک قانون سازی ایک پرائیویٹ چیز رہی ہے۔''[۲۳] اس ضمن میں ڈاکٹر محمد یوسف کو ان جید علما کے برابر اہمیت دیتے ہوئے ان کا میلان پرائیویٹ اجتہاد کی طرف بتاتے ہیں اور فیصلہ نہیں کر پاتے کہ اجتہاد اجتماعی ہونا چاہیے یا انفرادی؛ تاہم اقبال کے اجتماعی تصورِ اجتہاد کی، ڈاکٹر محمد یوسف کی طرح، مخالفت کی ہے۔ پارلیمانی اجتہاد کے خلاف ان کے دلائل حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ترکی کی گرینڈ نیشنل اسمبلی نے بعض افسوسناک فیصلے کیے۔ اس اسمبلی نے ۱۹۲۸ء میں ترکی زبان کا رسم الخط عربی سے لاطینی کر دیا اور ۱۹۳۱ء میں یہ فیصلہ دیا کہ اذان، نماز، دُعا ترکی زبان میں پڑھی جائے۔

(۲) بعد میں مصطفےٰ کمال ہی پر اقبال نے عدمِ اعتماد کا اظہار کر دیا تو اس کی قائم کردہ گرینڈ نیشنل اسمبلی کی حیثیت خود بخود معرضِ اعتراض و اعراض میں پڑ گئی۔[۲۴]

(۳) اقبال نے اپنے زیرِ نظر خطبے میں جمہوری طرزِ حکومت کو اسلامی رُوح کے

عین مطابق قرار دیتے ہوئے اسے عہدِ جدید کی ضرورت گردانا تھا مگر حقیقت یہ ہے کہ اقبال جمہوریت کے جس قدر مداح تھے، اس سے زیادہ اس کے نقاد تھے۔ ۱۹۲۹ء سے اپنی وفات ۱۹۳۸ء تک ان کی جو تحریریں منصہ شہود پر آئیں، ان میں وہ جمہوریت کے ایک سخت گیر نقاد کی حیثیت سے زیادہ نمایاں نظر آتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ایک ایسے طرزِ حکومت کی پارلیمان سے اعلیٰ اور معیاری قانون سازی کی توقع کیسے کی جا سکتی ہے جو "بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے" کے اُصول کے تحت وجود میں آئی ہو۔ علامہ اقبال کا خیال تھا کہ مسلم پارلیمان کو اجتہاد سونپ دیے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی (layman) کی تیز بصیرت سے بھی استفادہ ممکن ہو جائے گا لیکن سوال یہ ہے کہ عام آدمی یہ تیز بصیرت کہاں سے لائے گا؟ یہاں ہر ان پڑھ مگر صاحبِ زر الیکشن کے اکھاڑے میں کود پڑتا ہے اور اکثر کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔ اس صورتِ حال میں آسانی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس طرزِ انتخاب کے نتیجے میں جو پارلیمان وجود میں آئے گی، اس کا علمی اور فکری معیار کیا ہوگا؟ ۲۵

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی تصنیف خطباتِ اقبال پر ایک نظر ۱۹۸۳ء میں سری نگر سے شائع ہوئی۔ دوسرا ایڈیشن اقبال اکیڈمی نے ۱۹۸۷ء میں شائع کیا۔ یہ مختصر سی کتاب اہمیت اور وسعتِ نظر کی حامل ہے۔ سعید احمد اکبر آبادی نے خطباتِ اقبال پر بعض اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ کتاب کے تین ابواب میں سے ایک میں "اجتہاد کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر" بیان ہوا ہے۔ مولانا کے نزدیک "عالمِ اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں، یہ سب درحقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں...... اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دور، جمود و تعطلِ ذہنی میں جبکہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے، علامہ نے اپنی چشمِ بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا۔ ۲۶ تاہم تحسینِ اقبال کے ساتھ ساتھ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اقبال کے تصورِ اجتہاد پر

اعتراضات بھی کیے ہیں جو مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ہمارا خیال ہے کہ فنی حیثیت سے علامہ اُصولِ فقہ، اُصولِ تفسیر اور اُصولِ حدیث کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کر سکے تھے۔ نیز علامہ نے جن مصنفین اور ان کی کتابوں کا ذکر کیا اور اُن کا حوالہ دیا ہے اُن سے براہِ راست استفادے کا ان کو موقع نہیں ملا۔

(۲) علامہ کا یہ لکھنا کہ امام ابوحنیفہؒ نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا، امام صاحب پر بڑا ستم اور ناانصافی ہے۔

(۳) علامہ کے ذہن میں چونکہ اجتہاد کے منہج (method) اور اس کی تکنیک کا زیادہ وسیع اور عمیق فنی تصوّر نہیں ہے۔ اس بنا پر اوّل تو وہ شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی اور شیخ سنوسی کی تحریکوں کے ساتھ بہائی مذہب کی تحریک اور ترکی کی انقلابی تحریک کا ایک ساتھ اور ان کو اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کی علامت قرار دے کر ذکر کر دیا ہے؛ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ بہائیت کا اسلام سے کوئی دور کا بھی علاقہ نہیں ہے اور ترکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔

(۴) عربی کو ترکی سے بدلنے کے ضمن میں، ضیا کے خیال کی تردید کرنے کے باوجود ایسا محسوس ہوتا ہے کہ علامہ کا ذہن اس مسئلے میں صاف نہیں تھا۔

(۵) علامہ نے حضرت عمرؓ کے اجتہاد کا ذکر تو کیا ہے مگر یہ نہیں بتایا کہ یہ اجتہادات کن اُصولوں پر مبنی تھے۔ نیز بعد میں فقہا نے ایک وسعت پذیر معاشرے کی تمدنی ضرورتوں کا حل کن اُصول کی روشنی میں کیا۔[۲۷]

الطاف احمد اعظمی کی کتاب خطباتِ اقبال ایک مطالعہ ۲۰۰۱ء میں دہلی سے شائع ہوئی۔ اُنھوں نے ہر خطبے پر ایک باب رقم کیا ہے۔ خطبہ اجتہاد کی عمدہ ترجمانی اور تحسین کے ساتھ ساتھ اس پر اعتراضات بھی کیے ہیں جو یہ ہیں:

(۱) حدیثِ معاذؓ جسے علما نے اور اقبال نے اجتہاد کی بنیاد قرار دیا ہے، محلِ نظر ہے۔ قرآن اور سنّت میں کسی مسئلے کا حل نہ ملنے کی صورت میں ذاتی رائے سے فیصلہ

کرنا حضرت معاذؓ بن جبل کا قول نہیں ہو سکتا۔[۲۸]

(۲) اقبال نے لکھا ہے کہ بوقتِ نکاح عورت طلاق کا حق بطور ایک شرط کے حاصل کر سکتی ہے۔ یہ خیال مطابق قرآن وسنت نہیں ہے اور حد درجہ غیر حکیمانہ ہے۔[۲۹]

(۳) تُرکی میں اجتہاد کے نام سے جو عقلی جدوجہد ہوئی وہ دراصل فکر کی بے قید آزادی تھی۔ اقبال کا یہ مؤقف کہ تُرک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے، محض خوش خیالی ہے۔[۳۰]

(۴) اسلامی قانون کے اوّلین ماخذ یعنی قرآن مجید کے متعلق اقبال کے خیالات بہت واضح نہیں تھے۔ مثلاً ان کا خیال ہے کہ قرآن مجید کے بعض خیالات مقامی نوعیت کے ہیں اور ان کا اطلاق بعد کے زمانوں پر نہیں ہوتا۔ اسلامی سزاؤں کے بارے میں اُنھوں نے لکھا ہے کہ یہ سزائیں عربوں کے مزاج اور ان کے مخصوص تمدنی حالات کے تحت مقرر کی گئی ہیں اس لیے مستقبل کی مسلم اقوام پر ان کو جوں کا توں نافذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔[۳۱]

ڈاکٹر منظور احمد کی کتاب اقبال شناسی ۲۰۰۲ء میں منظرِ عام پر آئی۔ اجتہاد کے تناظر میں علّامہ اقبال پر ان کے اعتراضات مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

(۱) یہ بات کہ اجتہاد کے ذریعے ہم نت نئے معاشرتی مسائل سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں محض ایک مفروضہ ہے۔ اقبال کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔[۳۲]

(۲) تاریخ میں اجتہاد نے، روشن خیالی اور عقلیت پسندی کے کسی رُجحان کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے۔[۳۳]

(۳) اقبال نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کر لی لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے۔[۳۴]

(۴) اقبال نے تصوف کو اسلامی فکر کے جمود کا ذمہ دار قرار دیا ہے جبکہ اس کا اصل سبب ''خوف'' ہے۔[۳۵]

(۵) یہ تصور کہ قانونِ اسلامی کا نفاذ لازماً اسلام کی برکتوں کے مترادف ہے زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔[۳۶]

ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ کے نومبر ۲۰۰۶ء کے شمارے میں، رئیس التحریر مولانا زاہد الراشدی کا مضمون بعنوان ''اقبال کا تصورِ اجتہاد: چند ضروری گزارشات'' منظرِ عام پر آیا۔ اُنھوں نے یہ تسلیم کیا کہ اقبال نے جمود کی نشاندہی درست کی ہے۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ اجتہاد اور فقہ سے ان کا کبھی عملی واسطہ رہا۔ اس کے عملی پہلوؤں، ترجیحات اور دائرہ کار کا تعین ان کے شعبے کا کام نہیں تھا؛ اس لیے اس باب میں ان کے ارشادات پر گفتگو کی خاصی گنجائش موجود ہے۔

''اجتہادِ مطلق'' کے خلاف مولانا کی دلیل اور ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اس کا دروازہ بند ہو جانے کا تعلق اہلیت وصلاحیت کے فقدان یا شرائط کے مجتمع نہ ہونے سے نہیں بلکہ ضرورت مکمل ہو جانے سے ہے۔ مولانا زاہد الراشدی کا تیسرا اعتراض تُرکوں کے اجتہاد سے متعلق ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ جدید تُرکی کا یہ عمل اسلام میں اجتہاد کا نہیں بلکہ اس سے انقطاع اور یورپ کی طرح مذہب کو ریاستی معاملات سے کلیتاً بے دخل کرنے کا تھا۔ ایک اور اعتراض مولانا کا یہ ہے کہ اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر بھی تو پون صدی گزر چکی ہے۔ اس پون صدی میں دُنیا کے ماحول اور عالمِ اسلام کے حالات میں بہت سی تبدیلیاں آئی ہیں؛ اس لیے کیا ضروری ہے کہ ہمارے ذہنوں کی سوئیاں ۱۹۳۰ء ہی پر رُکی رہیں۔ ۳۷

محمد الطاف حسین آہن گر کا ایک مقالہ بعنوان "Iqbal and Qur'an: A Legal Perspective" اقبال ریویو کے اکتوبر ۱۹۹۴ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ ایک اور مقالہ اقبال ریویو کے اکتوبر ۱۹۹۶ء کے شمارے میں Iqbal and Hadith: A Legal Perspective کے عنوان سے شائع ہوا۔ اقبال کے اجتہادی فکر کی تحسین کے ساتھ ساتھ آہن گر نے بعض اعتراضات بھی اُٹھائے ہیں۔ قرآن حکیم کے ضمن میں ان کا بنیادی اعتراض یہ ہے کہ مسلمانوں کے اس عام اعتقاد سے اقبال پوری طرح اتفاق نہیں کرتے کہ قرآن کی قانونی آیات ابدی ہیں اور ان سے کسی قسم کا انحراف درست نہیں۔ اس ضمن میں لکھتے ہیں:

> Muslims in general believe that the legal verses of Qur'an are eternal and unchangeable. Hower, the views of Iqbal are not uniform in this regard.[38]

آہن گر نے اس اجمال کی تفصیل حسبِ ذیل اقتباس میں دی ہے:

On the one he justifies half share to daughters in the Qur'an and, on the other, he is convinced that under certain special crirumstances Qur'anic rules regarding crimes, qusas, infancy period, status of childern which are born after the legal period of gestation of husbands's death and awl can be changed or at least their implementation deferred. He thus treats some clear nuss in the Qur'an as foundational and some as contingent.39

آہن گر نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر اقبال مساوات، آزادی اور اتحاد (solidarity) کے قرآنی مفہوم کو پیشِ نظر رکھتے اور اس ضمن میں تصوراتِ مغرب سے متاثر نہ ہوتے تو ترکوں کے اجتہاد سے راہ نمائی لینے پر اصرار نہ کرتے۔[۴۰]

اپنے دوسرے مقالے میں محمد الطاف حسین آہن گر نے علامہ اقبال پر، حدیث کے ضمن میں، تین بڑے اعتراض کیے ہیں۔ پہلا یہ کہ اقبال سب زمانوں کے لیے حدیث کی راہ نمائی کو قبول نہیں کرتے۔ دوسرا یہ کہ وہ حدیث کے کردار کو محدود تصور کرتے ہیں۔ تیسرا یہ کہ اقبال کو حدیث کی روایت اور سند کے بارے میں خاصا اضطراب لاحق ہے۔[۴۱]

علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی میں شعبۂ اقبالیات کے زیرِ اہتمام علامہ اقبال کے تصورِ اجتہاد پر ۲۰۰۷ کے اواخر میں، ایک سہ روزہ سیمی نار منعقد ہوا۔ مجموعۂ مقالات اقبال اکیڈمی نے ۲۰۰۸ء میں شائع کیا۔ ''اقبال اور حدیث'' کے زیرِ عنوان ڈاکٹر خالد علوی نے ایک مقالہ پیش کیا جس میں اُنھوں نے دو اعتراضات اُٹھائے۔ ایک یہ کہ قانونی احادیث کی عالمگیریت اور ابدیت کے بارے میں اقبال اُلجھن کا شکار ہیں۔ دوسرا یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ خیال کہ اُنھوں نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا؛ درست نہیں ہے۔

جون ۲۰۰۶ء کا ساحل کراچی کا شمارہ خطباتِ اقبال پر شدید اعتراضات کا مظہر ہے۔ ''خطباتِ اقبال: تحقیقی جائزہ'' کے زیرِ عنوان لکھا ہوا مولوی خالد بن حسن کا اداریہ اقبال شکنی کی بھرپور کوشش ہے۔ اس اداریے کی تفصیل ایک طویل مضمون میں ہے جو

خطباتِ اقبال پر اعتراضات کا نکتۂ عروج ہے۔ گزشتہ باب میں اس کا ذکر آ چکا ہے۔ ان اعتراضات کو، ڈھٹائی کے ساتھ سیّد سلیمان ندوی کے کھاتے میں ڈالا گیا ہے۔ اکثر اعتراضات پہلے باب میں زیرِ بحث آ چکے ہیں۔ اجتہاد سے متعلق اعتراضات پر اس باب میں نظر ڈالی جائے گی جو مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

(۱) اقبال مرحوم اجتہادِ مطلق کے موید تھے یعنی اس درجے کا اجتہاد جو ائمہ اربعہ کی سطح کا ہو...... یہ خواہش بہت عمدہ ہے لیکن کیا اس درجے کا اجتہاد کرنے کے لیے اس درجے کی شخصیت، وہی تقویٰ، وہی للّٰہیت، وہی زہد ضروری نہیں ہے...... اجتہاد کی ضرورت سے انکار نہیں لیکن شرائطِ اجتہاد پر اصرار ہے۔[۴۲]

(۲) ترکی کے کمال مصطفےٰ اتاترک اور ترکی کی پارلیمنٹ جیسے کافرانہ ملحدانہ اداروں سے اجتہاد کی توقع کرنا اقبال مرحوم کی فاش غلطی تھی۔[۴۳]

(۳) عربی زبان اور اسلامی علوم سے واقفیت کے بغیر وہ ان مباحث کو برپا کرنے کے اہل نہیں تھے۔[۴۴]

(۴) اقبال مرحوم کو اجتہاد کے فساد کا اندازہ تھا لہٰذا وہ اسرارِ خودی میں کہتے ہیں:

نقش بر دل معنی توحید کن — چارہ کارِ خود از تقلید کن
اجتہاد اندر زمانِ انحطاط — معنی تقلید ضبطِ ملّت است

چنانچہ آج کے عہد میں اجتہاد سے گریز اور تقلید پر اصرار افضل ہے۔[۴۵]

جاوید نامہ میں اقبال تقلید کی مخالف کرتے ہیں لیکن اسی جاوید نامہ میں انتشارِ ملی سے بچنے کے لیے تقلید کی بھرپور حمایت کرتے ہیں اور انحطاط کے دور میں اسلاف کی تقلید کو محفوظ راستہ تصور فرماتے ہیں:

مضمحل گردد چو تقویمِ حیات — ملّت از تقلید می گیرد ثبات
راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است — معنی تقلید ضبطِ ملّت است
در خزاں اے بے نصیب برگ و بار — از شجر مگسل بامیدِ بہار
پیکرت دارد اگر جانِ بصیر — عبرت از احوالِ اسرائیل گیر[۴۶]

(۶) اقبال یہ نکتہ فراموش کرتے ہیں کہ اجتہاد تو نویں صدی ہجری تک کسی نہ کسی شکل میں ہورہا تھا، لیکن اجتہاد کے دور ہی میں تاتاریوں نے مسلمانوں پر غلبہ کیسے حاصل کرلیا۔ نہ تو وہ کوئی نظریۂ حیات رکھتے تھے نہ ان میں وہ حرکت تغیر وارتقا dynamism تھا جو کسی تہذیب وتمدن کے غلبے کے لیے بنیاد کر کا کام کرتا ہے...... اگر مسلمان تاتاری غلبے سے اجتہاد کے بغیر نکل سکتے ہیں تو مغربی تہذیب کے غلبے سے نکلنے کے لیے صرف اور صرف اجتہاد پر زور دینے کی کیا ضرورت ہے...... ابن تیمیہ کے کس اجتہاد سے تاتاریوں کو شکست ہوئی اور کس اجتہاد نے مسلمانوں کو غلبہ دیا۔[۴۷]

(۷) قرآن کی آیتوں اور حدیثوں کو حرکت وترقی کا مظہر قرار دینا بڑی عجیب بات ہے۔ یہ فکر تاریخ اسلام کے لیے اجنبی فکر ہے۔[۴۸]

(۸) وہابی تحریک اجتہادی تحریک تھی؟ ...... اس دور کی تاریخ فراموش نہیں کی جاسکتی۔ خلافتِ عثمانیہ کے خلاف انگریزی استعمار نے آلِ سعود کو کس طرح استعمال کیا۔ یہ کیسی اجتہادی حرکت تھی جو طاقت اور جبر کی بنیاد پر اپنا دائرہ وسیع کر رہی تھی...... عالمی احتفالِ اسلامی کراچی میں سب مکاتبِ فکر کا یہی خیال تھا کہ مغربی فکر وفلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔ ہر دردمند عالم اپنی ملکی صورتِ حال سے مایوس تھا اور ہمارے شاعرِ مشرق بابی، وہابی، ترک اجتہاد میں امیدوں کا جہان آباد کر رہے تھے۔[۴۹]

(۹) قدیم علمانے اجتہاد کے لیے جو شرائط طے کیں وہ اقبال مرحوم کو عصرِ حاضر کے فرد میں نظر نہ آئیں تو انھوں نے اجتماعی اجتہاد اسمبلی کے ذریعے کرنے کا اجتہاد فرمایا...... سو صفر اکٹھے ہو کر ایک کیسے بن سکتے ہیں...... اب علامہ اقبال مرحوم اور بقال کا ووٹ برابر ہے اور دونوں یکساں طور پر جمہوری عمل کے ذریعے اسمبلی کے ممبر بن سکتے ہیں۔ اب بقال، حمال، حجام اور موچی اجتہاد کریں گے، اقبال مرحوم کا یہ نقطۂ نظر ان کی سطحیت کو واضح کرتا ہے۔[۵۰]

(۱۰) اقبال مرحوم مغرب کے Feminism سے شدید متاثر تھے، تعددِ ازدواج کے پہلے قائل نہ تھے۔ آخری عمر میں یورپ کی فحاشی دیکھی تو پانچویں کے بھی قائل

ہو گئے۔ ۵۱

(۱۱) فقہ اسلامی میں طلاق کے مسئلے کی تاریخی تحقیق سے بھی اقبال مرحوم گہری واقفیت نہ رکھتے تھے...... فقہ اسلامی پر اقبال مرحوم کی نظر بہت سطحی تھی...... انھیں پنجاب میں ارتداد کے ذریعے تنسیخِ نکاح کے مقدمات کی یلغار کا سامنا کرنا پڑا۔ پنجاب کی معاشرت پر غور کے بجائے اُنھوں نے اسلامی فقہ اور فقہ حنفی میں خامیوں کی تلاش شروع کر دی...... پنجاب بھر میں کوئی اصلاحی تحریک نہیں چلائی گئی اور سارے الزامات فقہ حنفی پر ڈال دیے۔ ۵۲

(۱۲) مغرب سے مغلوبیت نے اقبال مرحوم کو یہ باطل خیال پیش کرنے پر مجبور کیا کہ اسلامی قانون کی رُوح جمہوری ہے۔...... ان کے ہاں ایسی بے شمار گمراہیاں ملیں گی۔ اقبال مرحوم نے یہ اجتہاد بھی فرمایا کہ "اسلام کے اُصولوں کی بنیاد مطلق آزادی اور مساوات پر قائم ہے۔ کسی کو کسی دوسرے پر قانونی یا دینی برتری حاصل نہیں۔ سیاستِ اسلامی کا بنیادی اُصول انتخاب ہے جو خلافت کو جمہوریت کی شکل دیتا ہے"...... اقبال مرحوم کے یہ تمام اجتہادات مغربی فکر و فلسفے کی پیداوار ہیں...... قرآن حکیم میں ملوکیت کی مذمت اور جمہوریت کی مدحت کہاں ہے...... آزادی اور مساوات کو اسلام میں ڈھونڈنا اسلام سے ناواقفیت ہے...... اسلام میں ماں باپ کے برابر نہیں ہو سکتی۔ بیٹا باپ کے برابر نہیں ہو سکتا۔...... دُنیا میں کوئی بھی آزاد نہیں۔ انسان یا تو اللہ کا غلام ہے یا شیطان کا۔ ۵۳

(۱۳) اقبال کا یہ کہنا کہ مالکی شافعی فقہا حقیقت پسند تھے جبکہ حنفی فقہ تخیلاتی اور کلامی مباحث کا مجموعہ ہے، نہایت غیر علمی اور نہایت سطحی بات ہے۔ اصلاً وہ فقہ اسلامی کے قیمتی ذخیرے سے ناواقف تھے...... اقبال مرحوم نے قیاس کو حد سے زیادہ اہمیت دے کر اجتہاد کو اسی پر منحصر کر دیا ہے...... اقبال مرحوم نے فقہ حنفی پر اعتراض کرتے ہوئے قیاس پر نقد کیا ہے۔ ۵۴

(۱۴) دینی علوم سے کامل بے خبری اور اسلامی فقہ کے عظیم الشان ذخیرے اور علم التفسیر اور علم الحدیث کے اُصولوں سے عدمِ واقفیت کے باعث اقبال مرحوم کے یہاں گمراہیوں کا طویل سلسلہ در آتا ہے...... مولانا ماجد تو اس معاملے میں بہت غیرت مند تھے

اور چاہتے تھے کہ اقبال مرحوم کے خلاف جو کچھ لاوا ان کے دل میں ہے کتابی صورت میں تحریر کر دیں لیکن ان کو قائل کرنا پڑا کہ صبر سے کام لیں۔ ۵۵

(۱۵) اقبال مرحوم لکھتے ہیں کہ:

> جمہوریّت کا اصل ماخذ تو اسلام اور عہدِ خلافتِ راشدہ ہے ...... یہ بھی بے بنیاد دعوئی ہے۔ جمہوریّت اور جمہوری عمل کا اسلام سے کیا تعلق ...... ہر کہ ومہ کو خلافت کے فیصلے میں نہ شریک کیا جا سکتا تھا نہ شریک کرنے کی ضرورت تھی...... یہ کہنا کہ قرآن اسلام ملوکیت کے خلاف اور جمہوریّت کے حق میں ہے باطل خیال ہے...... یہ طرزِ فکر دوسرے لفظوں میں اسلام کی تاریخ اور انبیاء کی تاریخ کا انکار ہے...... ہر شخص ووٹ دینے کا اہل ہے کہ تمام انسان برابر ہیں: قرآن وسنّت اس کافرانہ تصوّر کی صریحاً نفی کرتے ہیں۔ ۵۶

(۱۶) بلنٹ نے اپنی کتاب *Future of Islam* میں ۱۸۸۲ء میں لکھا تھا کہ اسلام حرکت وترقی کا مذہب ہے۔ یہی نظریہ اقبال مرحوم نے بلنٹ سے اخذ کر کے وسیع کر دیا...... اقبال مرحوم نے اجتہاد کو اُصولِ حرکت قرار دیا ہے، ان کے پیشِ نظر مغربی فکر وفلسفے میں حرکت کی اصطلاح تھی۔ وہ حرکت میں زندگی دیکھتے تھے جس نے مغرب کے زمین وآسمان بدل ڈالے تھے۔ جب وہ عالم اسلام پر نظر ڈالتے تھے تو انھیں جمود نظر آتا تھا۔ یہ جمود جن تاریخی اسباب سے پیدا ہوا تھا ان اسباب کا غائر مطالعہ کرنے کے بجائے اقبال مرحوم نے سیدھے سادے لفظوں میں، مستشرقین کے مغالطوں کو، ترجمہ کر کے ''تقلید'' اور تصوّف، عجمی اثرات، ایرانی تصوّف کو اس جمود کا ذمہ دار قرار دیا۔ ۵۷

(۱۷) اقبال جن لوگوں کے اجتہاد سے اپنے اجتہاد کا استدلال فرما رہے ہیں مثلاً ابنِ تیمیہ، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہید ان میں سے کسی ایک کی بھی نگاہ اس دُنیا اور مادّہ پرستی پر نہیں تھی۔ ۵۸

(۱۸) اسلام کو علومِ اسلامی، علماءِ اسلام اور تعاملِ اُمّت کے ذریعے سمجھنے کی

روایت اقبال مرحوم نے ترک کر دی لہٰذا قدم قدم پر ٹھوکر کھائی۔ ۵۹

(۱۹) سرسیّد، افغانی، ابوالکلام، اقبال مرحوم وغیرہ اسلام کو Protestanize کرنے کے حامی تھے۔ ۶۰

(۲۰) اقبال مرحوم اسلام پر نقد کرتے ہوئے علماء وفقہاء اسلام کے حوالے لانے کے بجائے کفار محققین و مستشرقین کے حوالے اپنے مؤقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں جو نہایت غیر ذمہ دارانہ عمل تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ علومِ اسلامی سے بالکل واقف نہ تھے مثلاً حدیث کی حجت اور سنّت کے مقام کے موضوع پر وہ حدیث کی تنقید میں Schacht اور گولڈ زیہر وغیرہ کے حوالے دیتے ہیں اور ان پر تنقید بھی نہیں کرتے یعنی دین کے دوسرے ماخذ سنّت کی حیثیت مستشرقین کے ذریعے متعین ہوگی۔ علما نے اسی لیے اسے کفر سے تعبیر کیا تھا۔ ۶۱

(۲۱) اقبال مرحوم اپنے علمی دعووں کی دلیلیں دوسروں سے حاصل کر کے اپنے نام سے پیش کرتے تھے...... اُنھوں نے اُستاد مرحوم مولانا شبلی کی کتاب کا حوالہ اصل سے تقابل کے بغیر لفظ بلفظ ترجمہ کر لیا۔ یہ حوالہ درست نہیں تھا اور اس غلط حوالے سے جو اُستاد مرحوم مولانا شبلی سے اخذ کیا تھا وہ بھی درست نہیں تھا۔ ۶۲

۲

مستشرقین نے اقبال کو قدامت پسند قرار دیا۔ ان کے جملہ اعتراضات، سوائے ایک دو کے، کیا اقبال قدامت پرست اور رجعت پسند ہیں؟ کے زیرِ عنوان اقبال کی فکری تشکیل، اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ میں زیرِ بحث آچکے ہیں۔ ان اعتراضات کو یہاں دوبارہ اس لیے نقل کیا گیا ہے تاکہ تقلید پر جمے ہوئے اور جمود سے چمٹے ہوئے علما حضرات کے اعتراضات کو ان کے بالمقابل رکھ کر دیکھا جائے۔ اقبال کے حسبِ ذیل اشعار اسی تناظر میں ہیں:

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند

اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند![۹۳]

اقبال کے تصورِ اجتہاد پر اُوپر درج شدہ اعتراضات کے علاوہ بھی بہت کچھ انٹ سنٹ لکھا گیا ہے، خاص طور پر "امالی" میں جہاں اعتراضات کی بوچھاڑ دکھائی دیتی ہے۔ پینترے بدل کر بعض اعتراضات کو متعدد بار دُہرایا بھی گیا ہے جس طرح کوئی وسوسے ڈالنے والا بار بار پلٹ کر آتا ہے۔ مولوی خالد بن حسن کے ایجاد کردہ سید سلیمان ندوی کے یہ ملفوظات، سب سے بڑھ کر، متعصبانہ، معاندانہ اور غیر علمی اُسلوب کا مظہر ہیں۔ کفر کا الزام اتنی مرتبہ دُہرایا گیا ہے کہ موصوف کا تکیۂ کلام بن کر رہ گیا ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کا اندازِ تحریر بے شک جارحانہ ہے لیکن وہ اپنی علمی سطح برقرار رکھنے میں کامیاب رہے ہیں اور اول جلول لکھنے سے بہرحال اجتناب کیا ہے۔

ان اعتراضات کے جائزے کے لیے، ہر چند کہ ضمنی نوعیت کے اعتراضات کو مدنظر رکھنا مناسب ہے تاہم، بعض اعتراضات بنیادی نوعیت کے ہیں اور ان کے جائزے پر زیادہ توجہ دینا ضروری ہے۔

اجتہاد (بمعنی اجتہادِ مطلق) کی ضرورت ہے یا نہیں؟ کیا عصرِ رواں میں انفرادی اجتہاد ممکن اور پرائیویٹ اجتہاد کارآمد ہے؟ کیا ریاستی سطح پر اجتماعی اجتہاد خلافِ اسلام ہے؟ نیز اجتماعی اجتہاد کی مؤثر ترین صورت کیا ہو سکتی ہے؟ کیا اجتہاد کے ضمن میں اقبال کا مؤقف ایک احیاپسند جذباتی کا ہے یا اُنھوں نے حیاتِ ملی کے احیا سے متعلق اس اہم معاملے میں طویل غور و فکر کیا اور ملت کی بہترین راہ نمائی کی؟ کیا تُرکوں کا اجتہاد اسلام سے انحراف کے زمرے میں آتا ہے؟ بطورِ خاص کیا تُرکوں کے اس فیصلے کو کہ خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کیا جا سکتا ہے، اقبال نے بطورِ اجتہاد قبول کرنے میں ٹھوکر کھائی؟ کیا اجتہاد صرف علما کا حق ہے یا دوسرے شعبوں اور علوم کے ماہرین (فقہ و قانون کے اعتبار سے laymen) بھی اس میں حصہ لے سکتے ہیں؟ کیا جمہوریت کا تصور غیر اسلامی ہے اور جمہوریت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے کی حمایت اقبال کے معذرت خواہانہ رویے کا نتیجہ

ہے؟ کیا اقبال کے ذہن میں اجتہاد کا منہج (method) واضح نہیں تھا اور اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کو دور کرنے کے لیے وہ کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے؟ کیا اقبال اجتہاد کے اہل نہیں تھے اور عربی زبان نیز اسلامی علوم سے ناواقف تھے؟ کیا قرآنی آیات اور احادیث کی اقبال نے غلط تاویل کی؟ کیا اقبال بہائی اور بابی تحریکوں کو اسلامی قرار دیتے ہیں؟ کیا آزادی اور مساوات کے تصورات غیر اسلامی ہیں اور اقبال نے انھیں مغربی فلسفے کے زیرِ اثر پیش کیا ہے؟ کیا حرکت و ترقی اسلام کے منافی ہے اور اقبال کا ہدف صرف مادّیت تھی؟ کیا اجتہاد کوئی الگ تھلگ معاملہ ہے یا اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے ساتھ جڑا ہوا ایک ناگزیر تقاضا ہے؟

تقلید یا اجتہاد

اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے علامہ اقبال کی یہ بازیافت بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ قرآن زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے؛ چنانچہ تقلید کی روش پر انھوں نے تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس روش کی تین وجوہات بیان کی ہیں: (۱) تحریکِ اعتزال کی عقلیت اور آزاد خیالی کا توڑ (۲) عجمی تصوف کے خلاف ردِ عمل جو عقلیت کا حلیف سمجھا گیا اور (۳) تاتاریوں کی یلغار جس نے اسلامی دُنیا کے ذہنی مرکز بغداد کو تباہ کر دیا۔ قدامت پسند علما جو عقلیت و آزاد خیالی کو کچلنے کی خاطر شرعی قوانین میں سختی پیدا کر رہے تھے؛ بغداد کی تباہی کے بعد حیاتِ ملی کو مزید انتشار سے بچانے اور اسلام کے اجتماعی وجود کو برقرار رکھنے کی خاطر طے کیا کہ فقہائے متقدمین نے جو اسلامی قوانین مرتب کر دیے ہیں انھیں برقرار رکھا جائے اور انھی کی پیروی کی جائے۔ تقلید کی وجوہ یہی تھیں لیکن اس وضاحت سے اختلاف کیا گیا۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ان وجوہ کو ضمنی قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اصل سبب یہ تھا کہ خلافت سیکولر ادارہ بن گئی اور اسلام بھی عیسائیت کی طرح ذاتی معاملہ ہو گیا تھا۔[۶۴] برہان احمد فاروقی کا یہ جملہ ایک سے زیادہ مغالطوں کا مظہر ہے۔ عالمِ اسلام میں ملوکیت کے دور میں بھی مسلم حکومتوں کا سیکولرازم عیسائیت کے پرائیویٹ ہونے سے مختلف تھا۔ اقبال نے اپنے مضمون ''اسلام اور احمدیت'' میں، تُرکی پر پنڈت نہرو کا جواب دیتے ہوئے، اس پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ معاملہ سیکولرازم کے عنوان کے تحت زیرِ بحث آئے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ عظیم فقہی مکاتب، ملوکیت ہی کے دور میں استوار ہوئے۔ بلاشبہ خلافتِ راشدہ کے اُصول جس مسلم حکمران نے جس حد تک ترک کیے، اس حد تک وہ اسلام سے انحراف تھا۔ اس میں ریاستی سطح پر اجتہاد شامل ہے لیکن اس مقام پر زیرِ بحث موضوع یہ ہے کہ مذاہبِ فقہ جو استوار ہو چکے تھے ان کی تقلید ہی کو ناگزیر کیوں تصور کیا گیا۔

ڈاکٹر منظور احمد نے اقبال کے بیان کردہ اسبابِ تقلید کو نظر انداز کرتے ہوئے ایک اور سبب پر اصرار کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''میری دانست میں اس کا سبب خوف ہے۔'' مسلمان معاشرے کو رسولِ کریم کی رحلت ہی سے خوف میں مبتلا دکھایا ہے اور کوشش کی ہے کہ اسے مسلمانوں کے اجتماعی شعور کا حصہ ظاہر کیا جائے۔ ۶۵ مسلمانوں پر یہ ایک سنگین الزام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی مسلمان معاشرہ جو اللہ کو قادرِ مطلق مانتا ہو اور اس پر بھروسا کرتا ہو، وہ بھی خوف سے نجات حاصل نہیں کر سکتا۔ ڈاکٹر منظور احمد کو رموزِ بیخودی کا وہ باب پیشِ نظر رکھنا چاہیے تھا جس کا عنوان ہے: ''در معنیِ ایں کہ یاس و حزن و خوف ام الخبائث است و قاطعِ حیات، توحید ازالہ ایں امراضِ خبیثہ می کند۔'' اللہ پر ایمان جس قدر مضبوط ہوتا ہے اسی قدر ایک انسان یا ایک معاشرہ خوف سے آزاد ہوتا ہے۔

اپنی کتاب اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہؒ کے فقہی اُصول میں مولانا گوہر رحمٰن لکھتے ہیں کہ ''تقلید کے لغوی معنی ہیں گردن میں قلادہ ڈالنا۔'' تقلید کے اصطلاحی معنی چاروں مکاتبِ فقہ کی مستند کتابوں سے نقل کیے ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ ''تقلید کسی کی بات بغیر دلیل کے قبول کرنے کا نام ہے۔'' اُنھوں نے اس ضمن میں تصریح کی ہے کہ منصوص احکام کے خلاف کسی کی تقلید کرنا حرام ہے۔ اندھی تقلید کی مذمت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے اقوال درج کیے ہیں۔ اسی طرح ''تقلید کے بارے میں مفسرین و محدثین اور فقہائے اسلام کے اقوال'' بھی نقل کیے ہیں۔ ابن عبدالبر کے نزدیک ''جس شخص کی پیروی تم نے دلیل کے بغیر کی ہو تو تم اس کے مقلد ہو اور تقلید اللہ کے دین میں صحیح نہیں اور جس شخص کی پیروی تم پر کسی دلیل نے واجب کر دی ہو تو پھر تم اس کے متبع ہو اور دین میں اتباع جائز ہے مگر تقلید جائز نہیں ہے۔ ۶۶ اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ کی یہ رائے بھی درج کی ہے:

> عجیب تعجب کی بات ہے کہ بعض مقلدین فقہا پر اپنے امام کی دلیل کا ضعف واضح ہو جاتا ہے اور اس کمزوری کا کوئی جواب ان کے پاس نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود وہ اپنے امام کی تقلید کرتے ہیں اور اس شخص کی رائے کو چھوڑ دیتے ہیں جس کی صحت پر کتاب وسنت اور قیاساتِ صحیحہ شہادت دیتے ہیں اور اپنے امام کا دفاع کرنے کے لیے نصوص کی تاویلاتِ بعیدہ اور باطلہ شروع کر دیتے ہیں۔[67]

مولانا ابوزکی نے اندھی اور جامد تقلید کو مذموم اور حرام قرار دیا ہے۔"[68] نیز اپنی کتاب فقہی مسالک کی حقیقت میں ایک پورا باب "اندھی اور جامد تقلید کے نقصانات" کے زیرِ عنوان قلم بند کیا ہے۔ اُنھوں نے مولانا انور شاہ کشمیری کا ایک واقعہ مفتی محمد شفیع کی کتاب وحدتِ اُمّت سے نقل کیا ہے، جو اہم اور عبرت انگیز ہے۔ مفتی محمد شفیع لکھتے ہیں:

> قادیان (بھارت) میں ہر سال ہمارا جلسہ ہوا کرتا تھا اور سیّدی حضرت مولانا سیّد انور شاہ کشمیری صاحب بھی اس میں شرکت فرمایا کرتے تھے۔ ایک سال اسی جلسہ میں تشریف لائے۔ میں بھی آپ کے ساتھ تھا۔ ایک صبح نمازِ فجر کے وقت اندھیرے میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ حضرت سر پکڑے ہوئے بہت مغموم بیٹھے ہیں، میں نے پوچھا حضرت کیسا مزاج ہے؟ کہا: ہاں! ٹھیک ہی ہے، میاں مزاج کیا پوچھتے ہو، عمر ضائع کر دی!
>
> میں نے عرض کیا حضرت! آپ کی ساری عمر علم کی خدمت میں، دین کی اشاعت میں گزری ہے، ہزاروں آپ کے شاگرد علما ہیں، مشاہیر ہیں جو آپ سے مستفید ہوئے اور خدمتِ دین میں لگے ہوئے ہیں۔ آپ کی عمر اگر ضائع ہوئی تو پھر کس کی عمر کام میں لگی!
>
> فرمایا: میں تمھیں صحیح کہتا ہوں، عمر ضائع کر دی!
>
> میں نے عرض کیا، حضرت بات کیا ہے؟
>
> فرمایا! ہماری عمر کا، ہماری تقریروں کا، ہماری ساری کدو کاوش کا خلاصہ یہ

رہا ہے کہ دوسرے مسلکوں پر حنفیت کی ترجیح قائم کردیں۔ امام ابوحنیفہؒ
کے مسائل کے دلائل تلاش کریں۔ یہ رہا ہے محور ہماری کوششوں کا،
تقریروں کا اور علمی زندگی کا!

اب غور کرتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ کس چیز میں عمر برباد کی؟

بعض تلخ حقائق سامنے کے ہیں لیکن انھیں بھی سند کے ساتھ درج کرنا بہتر ہے۔
مولانا ابوزکی لکھتے ہیں:

> پاک و ہند کی سرزمیں میں حنفیوں، اہلِ حدیثوں اور شیعوں کے تین بڑے مذہبی گروہ موجود ہیں۔ پھر حنفیوں کے مزید دو گروہ بریلوی اور دیوبندی ہیں۔ ان چاروں مذہبی گروہوں میں ہر ایک کے متعصب، غالی اور اندھی جامد تقلید کرنے والے مولویوں اور مفتیوں نے اپنے سوا سب پر کفر کے فتوے لگا رکھے ہیں جو مذہبی کتب کے ریکارڈ پر ہیں۔ یہاں کے بعض دارالافتاتو کافرسازی اور کافرگری کے ''دارالضرب'' یعنی ٹکسال بن گئے ہیں۔ گویا فتویٰ ایک لاٹھی ہے جو مخالف کے سر پر ماردی جاتی ہے۔ ان باہمی فتاویٰ کی رُو سے اب یہاں کوئی مسلمان مسلمان نہیں رہا، سب غیر مسلم ہو چکے ہیں۔ العیاذ باللہ

نقصانات میں ''جہالت و گمراہی'' کا عنوان بھی ہے۔ پہلا پیراگراف حسبِ ذیل ہے:

> اندھی اور جامد تقلید کے نتیجے میں عام مسلمانوں میں جہالت اور گمراہی کثرت سے پھیل گئی۔ چونکہ سارا دارومدار کسی خاص امام کی پیروی اور کسی مخصوص فقہ کی کتابوں پر تھا، اس لیے قدرتی طور پر لوگوں کی توجہ قرآن و سنت سے ہٹنے لگی۔ ان کے دلوں میں کتاب و سنت کی اہمیت کم ہوتی چلی گئی اور اس طرح قرآن و سنت سے دوری پیدا ہوگئی جو مسلمانوں کے زوال کا سبب بنی:
>
> خوار از مہجوریِ قرآں شدی   شکوہ سنجِ گردشِ دوراں شدی ۶۹

(اے مسلمان تو قرآن کو چھوڑنے کی وجہ سے ذلیل و خوار ہوا ہے لیکن گردشِ زمانہ کی شکایت کرتا پھرتا ہے۔)

یہ نکتہ، تفصیل کے ساتھ، جسٹس (ر) قدیر الدین احمد نے اپنے ایک مضمون بعنوان ''مسئلہ اجتہاد اور عصرِ حاضر'' میں بیان کیا ہے۔ اختصار کی خاطر صرف بعض ذیلی عنوانات درج کیے جاتے ہیں:

> بابِ اجتہاد اللہ نے کھولا ہے...... اجتہاد کا راستہ رسولِ خداؐ نے دکھایا...... خلفائے راشدین کے زمانے میں اجتہاد کی آزادی اور کلام اللہ سے وابستگی ...... احادیث سے از حد وابستگی اور ان پر کثرت سے انحصار کا زمانہ...... کلام اللہ کی طرف توجہ کم...... فقہ کا غلبہ اور اُمت کا تیسرا رُجحان...... فقہ کو دین سمجھنے کے نقصانات...... کلام اللہ اور سنتِ رسول اللہؐ سے غفلت......
>
> پورا مقالہ لائقِ مطالعہ اور عبرت آموز ہے۔[۲۰]

۲

تقلید کی حمایت اور اجتہاد کی مخالفت میں عموماً دو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اجتہاد کی شرائط پر پورا اُترنا اب محال ہے اور دوسری یہ کہ اجتہاد کی ضرورت پوری ہو چکی ہے۔ مولانا جمیل احمد تھانوی (مفتی جامعہ اشرفیہ، لاہور) کی حسبِ ذیل تحریر میں دونوں دلائل جمع ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> علما نے ذکر کیا ہے کہ مجتہدِ مطلق جو قرآن و حدیث سے اُصول مستنبط کرتا ہو اب دُنیا سے ناپید ہو چکا ہے...... تمام مسائل کے لیے نبوی نظر اور اجتہادی بصیرت کی ضرورت تھی۔ جب ضرورت مکمل ہو گئی تو اب اس کی ناقدری کرنا اور خود مشقت برداشت کرنا گمراہی کا خطرہ مول لینا ہے...... اُوپر کی تمیں شرطوں میں غور کیا جائے اور اس انحطاطی دور میں صلاحیت و تقویٰ کی گمشدگی کو پیشِ نظر رکھا جائے تو عادتاً عقلاً نقلاً ایسے شخص کا وجود ہی ناممکن ہو چکا ہے...... صدیوں پہلے سے ہر کام مکمل ہو چکا ہے۔ اب اس کا

تصور کرنا اسلاف کو گمراہ قرار دینے کے مترادف ہے۔ ۱۷

ڈاکٹر محمد یوسف اور مولانا زاہد الراشدی نے اجتہاد کی ضرورت مکمل ہونے پر زور دیا ہے جبکہ امالی کے سید سلیمان ندوی شرائطِ اجتہاد کے فقدان کو تقلید کا جواز بتاتے ہیں۔ امالی میں کچھ دلائل اور بھی ہیں جن میں سے ایک کا تعلق اقبال کے اشعار سے ہے اور ایک کا اقبال کے طرزِ عمل سے۔ اشعار کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''اقبال مرحوم کو اجتہاد کے فساد کا اندازہ تھا لہٰذا وہ اسرارِ خودی میں لکھتے ہیں:

نقشِ بر دل معنی توحید کن　　چارہ کارِ خود از تقلید کن

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط　　معنیٔ تقلید ضبطِ ملت است

چنانچہ آج کے عہد میں اجتہاد سے گریز اور تقلید پر اصرار افضل ہے۔''

امالی میں ''زمانِ انحطاط'' کا ترجمہ ''آج کا عہد'' کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ لفظی اعتبار سے غلط اور معنوی اعتبار سے مغالطے پر مبنی ہے۔ جنگِ عظیم اوّل کے اختتام تک عالمِ اسلام انحطاط کی آخری حد تک پہنچ گیا تھا۔ عثمانیوں کی شکست سے اتحادِ اُمت کی جو ایک شکل بنی ہوئی تھی، اس کا خاتمہ ہو گیا۔ مسلم وحدت کا بخیہ ادھڑا تو ''خضرِ راہ'' میں اقبال نے دردناک تصویر کشی کی؛ لیکن انتہائے زوال کے بعد مسلم نشاۃِ ثانیہ کا آغاز ہو گیا جس کی توثیق اقبال نے ''طلوعِ اسلام'' میں کی:

دلیلِ صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
اُفق سے آفتاب اُبھرا گیا دورِ گراں خوابی!
عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی!
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی
اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا!

اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی توثیق مزید خطبہ اجتہاد میں ہوئی۔ اقبال لکھتے ہیں:

If the renaissance of Islam is a fact and I believe it is a fact

امالی میں درج شدہ دوسرے شعر کے دونوں مصرعے دو مختلف اشعار کے ہیں۔ وہ اشعار یہ ہیں:

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط قوم را برہم ہمی پیچد بساط
راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است معنیٔ تقلید ضبطِ ملت است

امالی میں یہ اشعار اولاً اسرارِ خودی کے بتائے گئے ہیں؛ بعد ازاں جاوید نامہ کے بتائے گئے ہیں۔[۷۲] درحقیقت یہ اشعار نہ تو اسرارِ خودی کے ہیں نہ جاوید نامہ کے بلکہ رموزِ بیخودی کے ہیں اور اس وقت کہے گئے جب مسلمان زوال کی آخری حدوں کو چھو رہے تھے۔ اقبال نے کہا کہ زمانہ انحطاط میں عالمانِ کم نظر کے اجتہاد سے تقلیدِ اسلاف محفوظ تر ہے۔ پھر جب اقبال کو اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا یقین ہو گیا تو اجتہاد کی حمایت کی اور اس پر زور دیا۔

امالی میں لکھا ہے کہ جاوید نامہ میں اقبال تقلید کی مخالفت کرتے ہیں لیکن اسی جاوید نامہ میں تقلید کی حمایت کرتے ہیں گویا اقبال کے ہاں تضاد ہے۔ یہ صورتِ حال صاحبِ امالی کی کم علمی کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ واضح ہو گیا ہے کہ تقلید کی حمایت والے اشعار جاوید نامہ کے نہیں بلکہ رموزِ بیخودی کے ہیں۔[۷۳] مخالفتِ تقلید والے اشعار جاوید نامہ کے ہیں، لیکن ان اشعار میں کسی مسلک کی تقلید کا ذکر نہیں ہے بلکہ موضوع تقلیدِ مغرب کا ہے۔ علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں تقلیدِ مغرب کی مخالفت کی ہے۔ کیا یہ سامنے کی بات بھی سید سلیمان ندوی کی نظر سے اوجھل اور سمجھ سے باہر تھی؟ متعلقہ اشعار، سیاق وسباق سمیت، یہ ہیں:

مصطفےٰ کو از تجدد می سرود گفت نقشِ کہنہ را باید زدود
نو نہ گردد کعبہ را رختِ حیات گر ز افرنگ آیدش لات و منات

سینہء او را دمِ دیگر نبود در ضمیرش عالمے دیگر نبود
طرحِ نو پیدا در نہادِ کائنات نیست از تقلید تقویمِ حیات
زندہ دل خلاقِ اعصار و دہور جانش از تقلید گردد بے حضور[۷۴]

مصطفےٰ نے، کہ تجدد کا راگ الاپتا ہے، کہا ہے کہ نقشِ کہن کو صاف کر دینا چاہیے۔ اسے معلوم نہیں کہ فرنگ سے اگر غلط نظریات کے لات ومنات آ جائیں تو کعبے کا رختِ حیات نیا نہیں ہو جائے گا۔ مصطفےٰ کمال کے سینے میں دمِ تازہ نہیں تھا اور نہ اس کے ضمیر میں کوئی نیا جہان تھا۔ کائنات کی سرشت میں نیاپن ہے چنانچہ زندگی تقلید کے بل بوتے پر استحکام حاصل نہیں کر سکتی۔ دلِ زندہ جو نئے زمانے پیدا کرتا ہے اس کی رُوح تقلید سے مر جاتی ہے۔ اگر تو مسلمانوں کا سا دم خم رکھتا ہے تو اپنے ضمیر کی طرف دیکھ اور قرآن پر نگاہ ڈال۔

کیا ایسی فاش غلطی کا ارتکاب سیّد سلیمان ندوی کر سکتے ہیں؟ صاحب امالی یہ ادراک نہ کر سکا کہ اقبال کس تقلید کی مذمت کر رہے ہیں۔ اسے سمجھ آ جاتی تو اقبال کے ہاں تضاد کے تاثر کو اُبھارنے کے بجائے شاید وہ اقبال پر ''مغرب سے مرعوبیت'' کا الزام عائد نہ کرتا۔ جاوید نامہ میں تو نہیں البتہ ضربِ کلیم میں اقبال نے مسلکی تقلید کی مخالفت کی ہے:

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذّتِ کردار نہ افکارِ عمیق
حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں
آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق![۷۵]

امالی میں لکھا ہے کہ ''اقبال مرحوم اپنے اشکالات کے ضمن میں صرف اور صرف تقلید علما پر بھروسہ کرتے تھے۔ یہاں ان کی اجتہادی قوت کام نہیں کرتی تھی۔ اپنے لیے تقلید ضروری سمجھتے تھے اور عالمِ اسلام کے لیے اجتہاد لازمی سمجھتے تھے۔ پارلیمنٹ کے حامل)؟(ارکان کو بھی اجتہاد کی اجازت دیتے تھے لیکن خود پابندِ تقلید اجتہاد فرماتے یعنی علما سے استفادہ کر کے رائے پیش کر دیتے۔[۷۶]

ایک طرف معترض کا یہ کہنا ہے کہ اقبال صرف اور صرف تقلید علما پر بھروسا کرتے تھے؛ دوسری طرف دعویٰ یہ ہے کہ اقبال مرحوم نے سیدھے سادے لفظوں میں، مستشرقین کے مغالطوں کو، ترجمہ کر کے تقلید اور تصوّف کو جمود کا ذمہ دار قرار دیا ہے! جبکہ دونوں میں سے کوئی بات درست نہیں ہے۔ اقبال جید علما بطورِ خاص سیّد سلیمان ندوی سے مشاورت نیز استفسار کرتے تھے لیکن اصرار سند پر ہوتا تھا۔ یہ روش نہ تقلید تھی نہ اتباع تھا۔ اقبال علما سے استفادہ کرتے تھے۔ اس بات کا اعتراف خود معترض نے کیا ہے۔ ان کے آخری جملے کا آخری حصہ جو "یعنی" کے بعد، بطورِ وضاحت لکھا گیا ہے، وہی اصل واقعیت کا ترجمان ہے۔

امالی میں مغالطوں اور کج بحثیوں کا طومار کھڑا کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر، اعتراضات کے ضمن میں درج شدہ ایک اقتباس کے ہر جملے کا الگ الگ تجزیہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی:

(ا) اقبال یہ نکتہ فراموش کرتے ہیں کہ اجتہاد تو نویں صدی ہجری تک کسی نہ کسی شکل میں ہو رہا تھا لیکن اجتہاد کے دور ہی میں تاتاریوں نے مسلمانوں پر غلبہ کیسے حاصل کر لیا۔

"کسی نہ کسی" شکل میں اجتہاد تو ہر عہد میں ہوتا رہا ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں "کسی نہ کسی" شکل کا اجتہاد خارج از بحث ہے۔ بغداد کی تباہی کے زمانے میں فقہی موشگافیوں نفرت انگیز مناظروں اور فرقہ وارانہ نزاعات کا زور تھا۔ بقول مولانا ابو زکی شیعہ اور سنی ایک دوسرے کے محلّوں کو آگ لگا رہے تھے۔ داخلی یکجہتی اور جہاد کی تیاری نہیں تھی۔ بڑے جاگیرداروں نے اپنی حکومتیں قائم کی ہوئی تھیں۔ جلال الدین خوارزم شاہ کا ساتھ نہ دیا گیا۔ اسے شکست ہوئی تو تاتاری آگے بڑھے۔ وزیرِ اعظم نے کہ فرقہ وارانہ تعصب میں مبتلا تھا، غداری کی اور تاتاریوں کو فتح دلا دی۔

اقبال کے نزدیک تقدیرِ امم کا جزوِ اوّل شمشیر و سناں اور جزوِ آخر طاؤس و رباب ہوتا ہے۔ اُس وقت شمشیر و سناں تاتاریوں کے ہاتھ میں تھی۔ مسلمان تن آسان، جمود کا شکار اور جذبۂ جہاد سے عاری تھے۔ تُرک بھی جب تن آسانی اور جمود کا شکار ہوئے تو شوکتِ تیموری ۱۸۵۷ء میں غرقِ مئے ناب ہو گئی۔ تُرکانِ عثمانی کا زوال بھی جمود کے باعث ہوا۔ چنانچہ

اقبال کے فلسفۂ سخت کوشی کی اہمیت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

(۲) نہ تو وہ ''تاتاری'' کوئی نظریۂ حیات رکھتے تھے نہ ان میں حرکت تغیر ارتقا Dynamism تھا جو کسی تہذیب وتمدن کے غلبے کے لیے کام کرتا ہے۔

بدویت جفاکشی کا مظہر اور تہذیب تن آسانی کا اشاریہ ہے۔ تاتاری جفاکش تھے، آگے بڑھ رہے تھے، یلغار کر رہے تھے۔ ان کا نظریۂ حیات یہی یلغار تھی۔ وہ متحرک dynamic تھے۔ تن آسانی اور جمود کا شکار نہیں تھے۔

(۳) اگر مسلمان تاتاری غلبے سے اجتہاد کے بغیر نکل سکتے ہیں تو مغربی تہذیب کے غلبے سے نکلنے کے لیے صرف اور صرف اجتہاد پر زور دینے کی کیا ضرورت ہے۔

''صرف اور صرف اجتہاد'' مغالطے پر مبنی بیان ہے۔ علامہ اقبال کا سب سے زیادہ زور ''توحید'' کو زندہ قوت بنانے پر ہے۔ اللہ، اس کے رسولؐ اور اس کے کلام سے شدید محبت (commitment)۔ یہی وابستگی اسلامی شخصیت (خودی) اور اسلامی قومیت (بے خودی) کا سرچشمہ ہے۔ مسلمانوں کے علم، فکر اور عمل بشمول جہاد اور اجتہاد، کا دارومدار اسی پر ہے۔ خلافتِ راشدہ کے دوران، جہاد کے نتیجے میں، جب اسلامی ریاست پھیلتی گئی تو نئے نئے مسائل سامنے آئے جنھیں حل کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت پیش آئی۔ اب اُمت کو اور طرح کے مسائل کا سامنا ہے۔ گزشتہ صدیوں کے طویل جمود، زوال اور محکومی کے بعد عالمِ اسلام نشاۃِ ثانیہ کے عمل سے گزر رہا ہے اور نئے نئے چیلنجوں سے نبرد آزما ہے۔ اس ضمن میں درست فکری راہ نمائی کی ضرورت ہے جو اقبال نے مہیا کی ہے۔ اس راہ نمائی کا ایک اہم پہلو اقبال کا تصورِ اجتہاد ہے۔

(۴) ابنِ تیمیہ کے کس اجتہاد سے تاتاریوں کو شکست ہوئی اور کس اجتہاد نے مسلمانوں کو غلبہ دیا؟

یہ جملہ بھی مغالطہ آمیز ہے۔ شکست اور فتح کا فوری تعلق جہاد سے ہے۔ ابنِ تیمیہ کی اجتہادی رُوح کا ٹھیک اظہار اس تحریک میں ہوا جو بقول اقبال نجد کے ریگ زاروں سے اُٹھی اور بڑے بڑے امکانات کی حامل تھی۔ اجتہاد سے قوائے عمل کو

تحریک ہوتی ہے لیکن مسئلہ فقط فقہی جمود کا نہیں ہے۔ مسلمانوں کے مسائل اور بھی تھے اور ہیں۔اقبال کے حضور میں لکھا ہے:

> تقلید کے خلاف ایک آواز اُٹھی، اجتہاد پر زور دیا گیا۔ عالمِ اسلام نے ایک کروٹ لی اور صدیوں کے جمود و تعطل کے بعد قوائے عمل کو تحریک ہوئی تو یہ حقیقت سامنے آئی کہ یہ صرف تقلید اور فقہی جمود ہی نہیں بلکہ منجملہ اس کے اور بھی کئی ایک خرابیاں ہیں جن سے اسلام کی رُوح پامال ہورہی ہے۔ مثلاً ملوکیت، خانقاہی، علم و حکمت کا زوال، سیاسی اور معاشی ابتری، مغربی تہذیب اور مغربی شہنشاہیت کے غلبہ و استیلا کا بڑھتا ہوا ریلا۔

یہ گفتگو ۱۰ مارچ ۱۹۳۸ء کی ہے۔ مذکورہ خرابیاں ابن تیمیہ کے زمانے میں بھی تھیں اور آج بھی ہیں۔ فرق یہ ہے کہ تاتاری مسلمان ہوکر کعبے کے پاسبان بن گئے تھے جبکہ مغربی استعمار کا بڑھتا ہوا ریلا آج بھی موجود ہے۔ اس سے نشاۃِ ثانیہ کا عمل متاثر ہورہا ہے۔

امالی میں لکھا ہے کہ" اقبال جن لوگوں کے اجتہاد سے اپنے اجتہاد کا استدلال فرما رہے ہیں مثلاً ابنِ تیمیہ، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہید ان میں سے کسی ایک کی بھی نگاہ اس دُنیا اور مادہ پرستی پر نہیں تھی۔" امالی ہی میں یہ بیان بھی ہے کہ" اقبال مرحوم اسلام پر نقد کرتے ہوئے علماء و فقہاء اسلام کے حوالے لانے کے بجائے کفار محققین و مستشرقین کے حوالے اپنے مؤقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں جو نہایت غیر ذمہ دارانہ عمل تھا۔" ان جملوں میں واضح تضاد ہے۔ کیا متضاد باتوں کا ارتکاب غیر ذمہ دارنہ عمل نہیں ہے؟ "اسلام پر نقد" قابلِ غور الفاظ ہیں۔ اسلام سے معترض کی کیا مراد ہے؟ اسے سمجھنے کے لیے جسٹس قدیر الدین احمد کی وہ تحریر قابلِ توجہ ہے جو انھوں نے "فقہ کو دین سمجھنے کے نقصانات" کے زیرِ عنوان قلمبند کی ہے۔

اُنھوں نے لکھا ہے کہ" رواج کچھ یہ پڑ گیا ہے کہ فقہ کو دین کا درجہ دے دیا جاتا ہے، حالانکہ فقہ تو فقہا اور ائمہ کے استنباط کے مجموعوں کا نام ہے بلکہ ان میں تو فکرِ انسانی شامل ہے جو حالات کے بدلنے سے اور احکامِ الٰہی اور عمل رسول اللہ ﷺ کے نئے معنی سمجھ

میں آ جانے سے بدل جانے چاہییں۔" مزید لکھتے ہیں کہ "اگر فقہ ہی کو دین سمجھ لیا جائے تو دوامی اُصولوں سے براہِ راست رہبری حاصل کرنا کارِلا حاصل ہو جائے گا اور اُمّت کی ناؤ ڈگمگانے لگے گی۔ فقہ کی غیر معمولی اہمیت تو فرقوں کے لیے ہے، جنھوں نے اُمّت کے ٹکڑے کر دیے ہیں۔"[77]

امالی میں اسی فقہ اور قدامت پرستی کے لیے، متعدد مقامات پر، لفظ "اسلام" استعمال ہوا ہے۔ مثلاً امالی میں درج ہے کہ "تمام جدیدیّت پسند کرامت علی سے مشرقی اور اقبال مرحوم تک سب اسلام کی اصلاح کے درپے ہیں۔ ایک بھی ایسا نہیں جو مغرب کی اصلاح چاہتا ہو، تمام عیب نقائص اسلام میں ملتے ہیں، مغرب ہر عیب سے خالی ہے۔"[78] قطع نظر اس کے کہ لفظ اسلام کن معنوں میں استعمال ہوا ہے اس مختصر بیان کا ہر جملہ غلط اور گمراہ کن ہے۔ اس کی جانچ پرکھ ضروری ہے۔

پہلا جملہ: "تمام جدیدیّت پسند کرامت علی سے مشرقی اور اقبال مرحوم تک سب اسلام کی اصلاح کے درپے ہیں۔"

اس جملے سے کرامت علی کا مرتبہ تو کیا بلند ہونا تھا، علامہ اقبال کا مقام کرامت علی کی سطح تک گرا دیا گیا۔ اقبال کو "جدیدیّت پسند" کہنا محلِ نظر ہے۔ اقبال نہ قدیم کو نظر انداز کرتے ہیں نہ جدید کو اور قدیم و جدید کے کارآمد عناصر کا امتزاج چاہتے ہیں۔[79] اقبال مسلمانوں کے مذہبی فکر کی تعمیرِ نو کی بات کرتے ہیں نہ کہ اسلام کی اصلاح کے درپے ہیں۔

دوسرا جملہ "ایک بھی ایسا نہیں جو مغرب کی اصلاح چاہتا ہو۔"

اقبال تو شرق و غرب دونوں کی اصلاح چاہتے ہیں: مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر..... فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر![80]

یہ اصلاح نظامِ سرمایہ داری، وطنی و نسلی قومیت اور مادہ پرستی پر ضربِ کاری لگائے بغیر محال ہے:

تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے
اندازِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو![81]

تیسرا جملہ: (علامہ اقبال کو) ''تمام عیب نقائص اسلام میں ملتے ہیں۔''

اسلام کی بنیادی کتاب قرآنِ حکیم ہے۔ مستشرقین کی بڑی خواہش رہی ہے کہ کم از کم اقبال قرآن کی ایک آیت کو ناقص تسلیم کر لیتے لیکن اقبال کبھی ان کے دام میں نہیں آئے اور قرآنِ حکیم کی کسی آیت کے ایک ٹکڑے کو بھی ناقص نہیں جانا۔[۸۲] درحقیقت علامہ اقبال کی سرخروئی کا اصل راز ہی اللہ تعالیٰ، قرآنِ حکیم اور نبی کریمؐ سے گہرے تعلق میں ہے۔

چوتھا جملہ: (اقبال کے نزدیک) ''مغرب ہر عیب سے خالی ہے''

کیا یہاں اقبال کے سیکڑوں اشعار اور بیسیوں نثری اقتباسات درج کر کے ثابت کیا جائے کہ یہ رائے، قطعی طور پر، غلط ہے؟ معترض کی خاطر ایک جملہ خطبۂ اجتہاد سے نقل کیا جاتا ہے:

> Believe me, Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethical advancement.[83]

امالی میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ سرسیّد، افغانی، ابوالکلام، اقبال مرحوم وغیرہ اسلام کو protestanize کرنا چاہتے تھے۔ دوسرے بیشتر دعووں کی طرح یہ دعویٰ بھی اقبال پر تہمت ہے۔ اقبال کے مؤقف کے برعکس مؤقف کا الزام ان پر لگا دینا امالی کی عام روش ہے۔ یہ صورتِ حال ''من چہ سرایم و تنبورۂ من چہ می سراید'' کے مطابق ہے۔ اقبال نے اپنے دو اہم ترین خطبوں، خطبۂ اجتہاد اور خطبۂ الٰہ آباد، میں پروٹسٹنٹ تحریک کے نتائج کا ذکر کیا ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں لکھتے ہیں:

> ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گزر رہے ہیں جن سے کبھی پروٹسٹنٹ انقلاب کے زمانے میں یورپ کو گزرنا پڑا تھا۔ لہٰذا ہمیں چاہیے ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لوتھر کی تحریک سے مترتب ہوئے۔ یوں بھی جب تاریخ کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ تحریکِ اصلاح دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس سے بحیثیتِ مجموعی یورپ کے لیے کوئی نتیجہ پیدا ہوا تو یہ کہ مسیحیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظامات نے لے لی۔ لیکن قومی اخلاقیات کا

انجام ہم نے جنگِ عظیم کی شکل میں دیکھ لیا جس سے ان دونوں متصادم نظامات میں مفاہمت کی بجائے صورتِ حالات اور بھی خراب ہوگئی۔[۸۴]

چنانچہ ۱۹۳۹ء کی عالمگیر جنگ ہوئی جو جنگِ عظیم اوّل سے زیادہ تباہ کن تھی۔ اسی لیے اقبال نے عالمِ اسلام کی قیادت کو بحیثیتِ ایک نظامِ مدنیت اسلام کے مقاصد کو سمجھ کر آگے قدم بڑھانے کا مشورہ دیا۔

امالی کے سیّد سلمان ندوی کا بیان ہے کہ چونکہ "بلنٹ نے اپنی کتاب Future of Islam (۱۸۸۲ء) میں لکھا تھا کہ اسلام حرکت و ترقی کا مذہب ہے (اس لیے) یہی نظریہ اقبال مرحوم نے بلنٹ سے اخذ کر کے وسیع کر دیا۔ اقبال مرحوم نے اجتہاد کو اُصولِ حرکت قرار دیا ہے۔ ان کے پیشِ نظر مغربی فکر و فلسفے کی اصطلاح تھی۔" اقبال نے اگر "گرفتارانِ فرنگ" کو سمجھانے کے لیے مغربی فکر و فلسفہ کی اصطلاحات استعمال کیں تو کیا غلط کیا۔ یہاں دعویٰ یہ ہے کہ اقبال نے حرکت و ترقی کا تصوّر بلنٹ سے اخذ کیا ہے۔ ایک اور مقام پر دعویٰ یہ ہے کہ "اقبال مرحوم نے اغنی دیس پادری، رجب علی پادری میلکم کے تصوّر کے برعکس مولوی چراغ علی کے فلسفے سے dynamism کی اصطلاح لے کر کائنات اور اشیا میں ابدی سکون کی نفی کی۔"[۸۵] دونوں بیانات میں جو تضاد ہے اسے معترض نے اپنے ذہن میں جگہ نہیں دی۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ معترض کائنات اور اشیا میں ابدی سکون کی حمایت کیوں کر رہا ہے جبکہ خود معترف ہے کہ "اقبال حرکت میں زندگی دیکھتے ہیں جس نے مغرب کے زمین و آسمان بدل ڈالے تھے۔ جب وہ عالمِ اسلام پر نظر ڈالتے تھے تو انھیں جمود نظر آتا تھا۔" اگر حرکت نے مغرب کے زمین و آسمان بدل ڈالے تھے تو عالمِ اسلام کو جامد رکھنے پر اصرار کیوں؟ معترض کا مزید کہنا یہ ہے کہ "یہ جمود جن تاریخی اسباب سے پیدا ہوا تھا ان اسباب کا غائر مطالعہ کرنے کے بجائے اقبال مرحوم نے مستشرقین کے مغالطوں کو، ترجمہ کر کے تقلید اور تصوّف، عجمی اثرات ایرانی تصوّف کو اس جمود کا ذمہ دار قرار دیا۔" تصوّف، عجمی اثرات اور ایرانی تصوّف، یہ تو ہوئی شبِ لیلۃ القدر کی رات۔ یہ کس مستشرق کی تحریر کا ترجمہ ہے، واضح نہیں کیا گیا۔

دراصل یہ سارے جتن اجتہاد کی راہ روکنے کے لیے ہیں۔ اس غرض سے کائنات اور اشیا کے ابدی سکون کی نفی پر بھی اعتراض ہے، چنانچہ ایک مقام پر یہ جسارت بھی کی گئی ہے کہ ''قرآن کی آیتوں اور حدیثوں کو حرکت و ترقی کا مظہر قرار دینا بڑی عجیب بات ہے۔ یہ فکر تاریخ اسلام کے لیے اجنبی ہے۔'' افسوس ہے کہ قرآنِ حکیم کی درست تعبیر کو جو اقبال نے کی ہے، ''بڑی عجیب بات'' اور ''تاریخ اسلام کے لیے اجنبی'' قرار دیا گیا ہے۔

کائنات پوری متحرک ہے۔ اجسامِ سماوی ''سب ایک ایک فلک میں تیر رہے ہیں۔''[۸۶] ہر شے حرکت میں ہے۔ بقول اقبال:

ہر شے مسافر ہر چیز راہی! کیا چاند تارے کیا مرغ و ماہی[۸۷]
فریبِ نظر ہے سکون و ثبات تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود[۸۸]

اللہ کا ارشاد ہے کہ ''ہر آن وہ نئی شان میں ہے''[۸۹] اقبال اس صفت کی جھلک مردِ مسلمان میں دیکھتے ہیں:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان![۹۰]

سورۂ المائدہ میں اللہ کا فرمان ہے کہ ''اس کی راہ میں جدوجہد کرو، شاید کہ تمھیں کامیابی نصیب ہو جائے۔''[۹۱]

سورۂ العنکبوت میں جدوجہد اور مجاہدے کی تلقین دو مقامات پر ہے: آیت ۶ اور آیت ۶۹ میں۔ فرمایا کہ ''جو لوگ ہماری خاطر مجاہدہ کریں گے انھیں ہم اپنے راستے دکھائیں گے۔''[۹۲] واضح رہے کہ ''جہد'' سے مشتق الفاظ میں جاہدو، جہاد اور اجتہاد شامل ہیں۔

سورۂ الرعد میں ارشاد ہے: ان اللّٰہ لا یُغیر ما بقوم حتی یغیرو ما با نفسھم۔ ''حقیقت یہ ہے کہ اللہ کسی قوم کے حال کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنے آپ کو نہیں بدلتی۔'' اس تبدیلی کے لیے فکری تطہیر کے ساتھ سخت کوشی اور جدوجہد ناگزیر ہے، اور جدوجہد میں جہاد کی تیاری اور اجتہاد کا کارگر نظام شامل ہیں۔

قرآنِ حکیم میں، ایمان کے بعد، عمل پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اوامر اور

نواہی کی ایک خاص تعداد ہے لیکن اچھے اعمال لاتعداد ہیں۔ قرآن میں عبادات اور معاملات سمیت جتنے اعمال کا ذکر ہے ان کا بہترین نمونہ جنابِ رسالت مآبؐ کی سیرت ہے۔ اُنھوں نے اپنی زندگی میں بے مثال جدوجہد کی۔ صحابہ کی جو جماعت اُنھوں نے تیار کی وہ بھی سخت کوش، باعمل، بیدار، اُوپر اُٹھنے والی اور آگے بڑھنے والی تھی۔ مسلمان معاشرہ متحرک (dynamic) معاشرہ تھا۔ اس معاشرے میں سکون، بے عملی، جمود اور غفلت کا گزر نہیں تھا۔ کلمۂ طیبہ پر ایمان لانے کے بعد اس کی گنجائش نہیں رہتی۔ کلمے کا پہلا جز انکار پر مبنی ہے۔ ہر خدائی اور باطل کی ہر قوت کا انکار، چنانچہ باطل کی ہر قوت مخالفت اور تصادم پر اُتر آتی ہے، اس صورت میں بے عملی، تن آسانی، سکون اور جمود کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ مسلمان ہر باطل قوت سے نبرد آزما ہوتا ہے:

چو می گویم مسلمانم، بلرزم　　　　که دانم مشکلاتِ لا الہ را ۹۳

مولانا جمیل احمد تھانوی معترضینِ اقبال میں شامل نہیں ہیں لیکن تقلید کے مسلک پر مضبوطی سے قائم ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کو سمجھنے سے قدامت پرستانہ موقف سامنے آجاتا ہے۔ فقہی علمی تحقیقی مجلہ منہاج کا اجتہاد نمبر مولانا محمد متین ہاشمی کی ادارت میں ۱۹۸۳ء میں شائع ہوا تھا۔ اس کا آخری حصہ ''اجتہاد علما کی نظر میں۔'' پر مشتمل تھا۔ ''اسلامی قانون میں اجتہاد کا مقام'' کے ضمن میں علما سے دس سوالات پوچھے گئے۔ ایک سوال یہ تھا کہ ''اسلامی قانون میں جمود کا اصلی سبب کیا ہے؟'' مولانا تھانوی نے، جن کے نزدیک یورپی نظریات کے حامی اسلام میں تغیر و تبدل کرنا چاہتے ہیں، جواب میں کہا کہ ''جمود کا مطلب؟ کیا جو مذہب ان کے ہاتھ میں موم کی ناک نہ بنے وہ جامد ہے تو دینِ اسلام جمود ہی جمود ہے۔''۹۴

اس ضمن میں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ یورپی نظریات کے حامی، خطبۂ اجتہاد میں بھی، اقبال کی تنقید کا نشانہ بنے ہیں اور بے قید آزاد خیالی کی روک تھام کے لیے اُنھوں نے قدامت پسندانہ قوتوں کے کردار کو تسلیم کیا ہے۔ کانٹ ویل سمتھ کو اس سے تکلیف ہوئی ہے اور اس بنا پر بھی اقبال کو ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔ تاہم اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ دُنیا میں آنے والی مسلسل تبدیلیاں جو عالمِ اسلام پر اثر انداز ہو رہی ہیں، ان سے آنکھیں بند رکھی

جائیں اور اجتہاد کی درست سمت کو بھی قبول نہ کیا جائے۔ جمود کے باعث مسلمان اس قدر خوار ہوئے ہیں کہ اغیار نے ان کو محکوم بنالیا۔ برِ صغیر کی مثال سامنے رکھیں تو مغل جس اسلحے کے ساتھ ہندوستان آئے تھے، تین صدیوں تک اس میں کوئی بہتری پیدا نہ کی اور انگریزوں کے مدِ مقابل ریت کی دیوار ثابت ہوئے۔

منہاج کے اجتہاد نمبر میں جن علما کو سوال نامہ بھیجا گیا ان سب نے سوائے مولانا جمیل احمد تھانوی کے، اجتہاد بلکہ اجتماعی اجتہاد کی حمایت کی۔ مفتی شیخ محمد حسین، شیعہ عالم، نے تمام مکاتبِ فکر کے صاحبانِ رائے پر مشتمل ایک سرکاری کمیٹی کی تجویز دی جو نئے مسائل پر، آزادانہ فضا میں، مکمل غور و فکر کریں اور جس نتیجے پر پہنچیں، اس کی سفارش حکومت کو پیش کر دیں اور حکومت اپنے خصوصی اختیارات کی بنا پر اسے قانون کا درجہ دے کر نافذ کرے۔ ۹۵ اس تجویز کی بہتر شکل یہ ہے جو اسلامی نظریاتی کونسل کے ضمن میں اختیار کی گئی کہ کونسل اپنی سفارشات پالیمان کو بھیجے اور پالیمان انھیں زیرِ بحث لا کر اور ضروری ہو تو ترامیم کر کے قوانین کا درجہ دے۔ کونسل اپنی سفارشات مرتب کرتی رہی ہے لیکن حکومتوں نے انھیں پارلیمان میں پیش نہ کیا؛ جو ایک المیہ ہے۔ چنانچہ نام نہاد اسلامی جمہوریہ کے بجائے واقعتاً اسلامی جمہوریہ قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

حافظ صلاح الدین یوسف کے نزدیک ''حق ائمہ اربعہ میں منحصر نہیں، جیسا کہ بعض مقلد علما نے اس کا دعویٰ کیا ہے۔'' حافظ موصوف نے شاہ ولی اللہ کی یہ عبارت درج کی ہے کہ ''میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ امت میں سے کسی آدمی کے متعلق، جس سے خطا و ثواب دونوں کا احتمال ہے، یہ اعتقاد رکھنا کہ اللہ نے اس کی اطاعت مجھ پر فرض کر دی ہے اور میرے لیے صرف وہی چیز ہے جسے وہ واجب قرار دے، کفر ہے۔'' ۹۶ ڈاکٹر طاہر القادری نے شاید اقبال کے اثر کے تحت، ایک قدم اور آگے بڑھا کر پارلیمانی اجتہاد کی تجویز بھی پیش کر دی۔ ۹۷

جو راویتی علما کسی وجہ سے تقلید اور قدامت پرستی کے ماحول سے باہر نکلے ہیں وہ تقلید کی مخالفت اور اجتہاد کی حمایت کر رہے ہیں۔ اس کی ایک مثال مولانا گوہر رحمٰن ہیں۔

اپنی کتاب اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہؒ کے فقہی اُصول میں تقلید کے خلاف اور اجتہاد کی حمایت میں دلائل دیے ہیں۔ امام احمد بن حنبل کا یہ قول بھی درج کیا ہے کہ ''نہ میری تقلید کرو، نہ مالک کی، نہ شافعی کی، نہ ثوری کی اور نہ اوزاعی کی بلکہ اسی جگہ سے احکام لیا کرو جس جگہ سے اُنھوں نے لیے تھے۔ یہ بات کسی شخص کی کم فہمی کی دلیل ہے کہ وہ اپنے دین میں افراد کی تقلید کرے۔''۱۹۸ اجتہاد کی ضرورت کے بارے میں لکھا ہے کہ ''حالات و واقعات میں تغیر وتبدل ناگزیر ہے، اس لیے اجتہاد و قیاس سے کام لینا بھی ناگزیر ہے۔''۱۹۹ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ قرآن کریم کی بیسیوں آیات میں غور وفکر، تعقل وتدبر اور تفقہ کی ترغیب دلائی گئی ہے بلکہ حکم دیا گیا ہے، اجتہاد بھی اسی غور وفکر اور علمی کاوش کا نام ہے لہٰذا یہ تمام آیات اجتہاد کے جائز بلکہ ضروری ہونے کی دلیلیں ہیں۔۲۰۰

ایک اور مثال مولانا محمد حنیف ندوی کی ہے۔ عصرِ حاضر کے تقاضوں اور مضمرات پر ان کی نظر ہے۔ اپنی کتاب مسئلہ اجتہاد، کے حرفِ آخر میں ساتھی علما کو خبردار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> آج جبکہ زمانے نے ایک نئی کروٹ لی ہے اور ہمارا معاشرہ ناگزیر اقتصادی وسیاسی عوامل کی بنا پر ایک عجیب وغریب روپ میں جلوہ گر ہے، بعض مسائل از سرِ نو فکر و عقل کی سطح پر اُبھر آئے ہیں اور اس بات کے متقاضی ہیں کہ ان کی جانچ پڑتال کر کے شریعتِ اسلامی میں ان کی ٹھیک ٹھیک جگہ متعین کی جائے......ہم نے ایک نئی ریاست کو جنم دیا ہے تو فقہ جدید کی تدوینِ قطعی کرنی چاہیے.....اب کام اس سے نہ چلے گا کہ اہلِ علم موجودہ اقتضا سے تغافل برتیں اور عبا وقبا کی شکنوں کو دور کرنے میں لگے رہیں۔

کیا اجتہاد کی ضرورت نہیں رہی؟

ڈاکٹر محمد یوسف اور مولانا زاہد الراشدی سمیت تقلید کے بیشتر علم برداروں کا دعویٰ یہ ہے کہ اجتہاد کی ضرورت مکمل ہو چکی ہے۔ اب اس کی ضرورت باقی نہیں ہے۔ اس کے برعکس ڈاکٹر منظور احمد کا اعتراض یہ ہے کہ اجتہاد کے ذریعے ہم نت نئے معاشرتی مسائل

سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں، محض ایک مفروضہ ہے اور اس ضمن میں اقبال کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ یہ تضاد قدیم اور جدید ذہن کا ہے۔ ڈاکٹر موصوف یہ ادراک نہیں کر سکے کہ اقبال نے اجتہاد کے لیے ایک نیا پیراڈائم تجویز کیا ہے۔ تقلید پر جمے ہوئے علما یہ نہیں سمجھ پا رہے کہ زمانہ انھیں پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ گیا ہے۔ اس طبقے کو یہ سوچنا چاہیے کہ نہ صرف مسلم محققین بلکہ خود جدید علما اجتہاد کے عمل میں شریک ہیں۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ آج عالمِ اسلام میں ہر جگہ اجتہاد کی اہمیت و ضرورت کا شدید احساس پایا جاتا ہے۔ موجودہ زمانے کے سب سے زیادہ اہم مسائل سماجی، اقتصادی اور سیاسی ہیں۔ ان تینوں قسم کے مسائل پر عربی، انگریزی اور بعض دوسری زبانوں میں انفرادی طور پر بعض بڑی اچھی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ بعض مستقل ادارے ہیں جو اجتماعی طور پر دادِ تحقیق دے رہے ہیں۔ مولانا اکبر آبادی مزید لکھتے ہیں کہ عالمِ اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں یہ سب درحقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں۔[۱۰۱]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے مراکش، سعودی عرب، کویت اور مصر میں فقہ اور اُصولِ فقہ کے بارے میں جو تحقیقی کام ہوا ہے اس کا ذکر کیا ہے۔ اس ضمن میں پروفیسر عبدالجبار شاکر لکھتے ہیں:

> دورِ جدید میں بہت سے اسلامی ممالک میں ایسے فقہی اور قانونی ادارے، تنظیمیں اور تحریکیں موجود ہیں جو اجتماعی اجتہاد کی صورت میں بہت وسیع کام کر رہی ہیں۔ دورِ جدید کے سائنسی، سیاسی، معاشرتی، معاشی، طبّی، عدالتی، تجارتی، اور عسکری مسائل و مشکلات کے موضوع پر ان اداروں کے فتاویٰ اور فیصلے بہت گراں قدر اہمیت کے حامل ہیں۔ ۱۹۲۴ء میں اقبال نے جب اسلامی ممالک میں اجتماعی اجتہاد کے لیے ایسے اداروں کا خواب دیکھا تو کوئی گمان بھی نہ کر سکتا تھا کہ پون صدی کے اندر بیسیوں ایسے ادارے وجود میں آ جائیں گے اور ان کی کارکردگی اور ثقاہت عالمِ اسلام

کو مستحکم کرنے میں معاون ہوگی۔ ایسے اداروں میں حکومتی اور غیر حکومتی دونوں طرح کے فقہی مراکز بہت مفید اور مثبت کام سرانجام دے رہے ہیں۔[۱۰۲]

اس کے بعد پروفیسر موصوف نے اسلامی ممالک، ہندوستان، یورپ اور جنوبی امریکہ کے کم وبیش بیس اداروں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں پاکستان کے پانچ ادارے شامل ہیں: ادارۂ تحقیقات اسلامی، شریعہ اکیڈمی، اسلامی نظریاتی کونسل، وفاقی شرعی عدالت اور فلاح فاؤنڈیشن پاکستان۔ یہ پیش رفت حوصلہ افزا ضرور ہے لیکن اقبال کے پارلیمانی اجتہاد کے تصور کو بروئے کار لانے کے لیے جس قیادت کی ضرورت ہے اس سے ہم ابھی تک محروم ہیں۔

حالات و زمانہ سے باخبر علما اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کی طرف متواتر توجہ دلا رہے ہیں۔ اس ضمن میں برِ صغیر کے علما میں، مولانا محمد تقی امینی کی حیثیت نمایاں ہے۔ اجتہاد پر انھوں نے چار معرکہ آرا کتابیں لکھی ہیں۔ ایک اہم تصنیف "احکامِ شریعہ میں حالات و زمانہ کی رعایت" ہے۔ کتاب کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ جب حالات تبدیل ہوتے ہیں تو قوانین میں تبدیلی ضروری ہو جاتی ہے۔ کتاب کے "مقدمے" کا آغاز اس طرح ہوا ہے:

> معاشرہ کی حالت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی، بلکہ اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ یہ تبدیلی کبھی معمولی ہوتی ہے جو حالات کے اتار چڑھاؤ سے رونما ہوتی ہے اور کبھی ہمہ گیر ہوتی ہے جو ایک دور کے بعد دوسرے دور کے آنے سے ظہور پزیر ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت میں زیادہ کدوکاوش کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ چند احکام و مسائل کے موقع و محل میں تبدیلی سے کام چل جاتا ہے، لیکن دوسری صورت میں چند مسائل میں بات ختم نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے قانونی نظام کو نئے انداز میں ڈھالنے اور نئے قوانین وضع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ "اس وقت کام مستقل دور کی تبدیلی سے متعلق ہے۔ اس بنا پر چند مسائل کے الٹ پھیر سے بات نہ بنے گی بلکہ فروعی نظام میں ترمیم و تنسیخ اور

اضافہ کے ساتھ اس کو جدید انداز میں ڈھالنا ہے اور اُصولی نظام کی حفاظت کے ساتھ اس کو نئی ترتیب و تنظیم کا جامہ پہنانا ہے۔" مقدمہ ہی میں مولانا موصوف لکھتے ہیں کہ: "مسلم قوم کے زوال نے ایک نئے دور کو جنم دیا ہے۔" "ہدایت کے بنیادی قواعد میں نئے احوال وظروف کی جگہ موجود ہے۔" "نئی دُنیا کو قبول کیے بغیر چارہ نہیں۔" "ملکی و معاشرتی قوانین میں اضافہ اور تبدیلی کی ضرورت ہے۔" "عرب کا معاشرہ آخری ہدایت کا تشریحی مواد ہے۔" اس کی وضاحت میں لکھا ہے کہ" آخری ہدایت نے شریعت کے نام سے ملکی و معاشرتی قوانین کا جو جامہ تیار کیا ہے، اس میں عرب کے معاشرے کی ساخت کو زیادہ دخل ہے۔ یہ علاحدہ بات ہے کہ ہدایت کے بنیادی قواعد میں بعد کی ہونے والی تبدیلیوں کو سمیٹنے کی نہ صرف گنجائش اور وسعت ہے بلکہ حوصلہ افزائی اور تاکید ہے کہ اس کے بغیر عالمگیریت پر حرف آتا ہے اور اسلام صرف ایک دور میں محدود ہو جاتا ہے۔" پوری کتاب لائقِ مطالعہ ہے۔ تغیرِ حالات و زمانہ کے تحت حضرت عمر فاروقؓ نے جو بیسیوں اجتہادات کیے ان کا بہ تفصیل ذکر کیا گیا ہے۔

"فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر" کے مقدمے میں مولانا محمد تقی امینی نے مسلمانوں کے تین طبقات کا ذکر کیا ہے۔ ایک مولوی طبقہ ہے جس کے سامنے نہ موجودہ دُنیا کے حالات و مسائل ہیں اور نہ اسلامی قانون کی لچک اور تغیر پذیر صورت ہے۔ دوسرا طبقہ مغرب پرستوں کا ہے جو پہلے سے زیادہ خطرناک ہے۔ تیسرا طبقہ اپنے شاندار ماضی کی بنیادوں پر حال اور مستقبل کی عمارت تعمیر کرنے کا خواہش مند ہے۔ مولانا کے نزدیک "یہی طبقہ مسلم معاشرہ کی بیداری کی علامت ہے۔" مولانا انتباہ کرتے ہیں کہ اگر اس طبقے کی فطری خواہش کو نظر انداز کیا گیا تو نتیجہ بھیانک صورت میں ظاہر ہوگا۔

مولانا محمد تقی امینی کی دو کتابیں اجتہاد کا تاریخی پس منظر اور مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر اکٹھی بھی، "اجتہاد" کے عنوان کے تحت شائع ہوئی ہیں۔ اوّل الذکر کتاب میں قرآن و حدیث کے حوالوں سے اجتہاد کی حمایت میں دلائل پیش کیے گئے ہے۔[۱۰۳] مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر کے مقدمے کا آغاز ان

سطور سے ہوا ہے:

> ہر دور کا ایک ذہن اور ہر عہد کا ایک مزاج ہوتا ہے، ذہن اور مزاج کی مناسبت سے ہر کام کے موقع و محل اور اس کی سمتوں کی تعیین ہوتی ہے......
> اجتہاد کا معاملہ بھی بڑی حد تک موقع و محل سے تعلق رکھتا ہے، قومی و جماعتی زندگی کے ادوار بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر اجتہاد کے موقع و محل اور اس کی سمتوں میں بھی تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی کی کتاب مسئلہ اجتہاد کے آخری جملے قابلِ توجہ ہیں:

> جس اشکال و پیچیدگی کا سامنا اسلامی فقہ کو ہے بعینہٖ وہی اشکال پوری دُنیائے انسانیت کا بھی ہے یعنی تعلیمات کی وہ کون سی عملی صورت ہو سکتی ہے جو انسان کو انسان کے ظلم سے بچا لے اور عدل و احسان کی سطحوں پر لا کھڑا کرے۔ اس لیے اگر ہمارے ہاں کے اہلِ علم نے ان دو قدروں کو سامنے رکھ کر زندگی کا ڈھانچا بنا ڈالا اور فقۂ جدید کو ان دو اُصولوں کی روشنی میں مرتب کیا..... تو یہ احسان نہ صرف فقہ پر ہوگا بلکہ پوری انسانیت اس کے لیے ان کی منت پذیر ہوگی۔

متعدد دوسرے اکابر علما، بشمول مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، نے تقلید کی مخالفت کی ہے اور اجتہاد کی ضرورت کا احساس دلایا ہے۔ سیّد مودودی کا مؤقف کچھ آگے چل کر بیان ہوگا۔

سب سے بڑا فقہی مذہب امام ابوحنیفہؒ سے منسوب ہے لیکن حنفی فقہ بیشتر قاضی ابو یوسف اور امام محمد شیبانی کی آرا پر مشتمل ہے۔ فقہ کا یہ ذخیرہ بلاشبہ بہت شاندار ہے لیکن ملوکیت کی چھاپ سے کلیتاً آزاد نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے جہاں کہیں انحراف ہوا ہے اور حدیث کی تاویل نظریۂ ضرورت کے تحت ہوئی ہے وہاں مسئلہ حل ہونے کے بجائے اصل مسئلہ پیدا ہوا۔ اس کی تقلید ہوئی اور منجملہ دوسری خرابیوں کے یہ تقلید بھی جمود کا باعث بنی، اس لیے جو مسئلہ پیدا ہوا اس کی جڑیں گہری ہوتی چلی گئیں۔ علامہ اقبال نے خطبہ الٰہ آباد

میں اسلام پر عرب ملوکیت کی جس چھاپ کا ذکر کیا ہے، وہ اسی قابلِ فخر فقہی سرمائے کا حصہ ہے۔

جمود و زوال کی طویل مدت کے بعد عالمِ اسلام بیدار ہو رہا ہے۔ اس بیداری کے سامنے مسائل کے پہاڑ کھڑے ہیں۔ اکثر مسلم ممالک غربت، جہالت اور پسماندگی کی دلدل سے نکل نہیں پا رہے۔ اس کے وجوہ میں استعمار کی حکمتِ عملی کے علاوہ ہمارے داخلی مسائل بھی ہیں۔ قدرت نے عالمِ اسلام کو وسائل سے مالا مال کیا ہے لیکن ان وسائل سے غیر مسلم طاقتیں فائدہ اُٹھا رہی ہیں۔ ہمیں اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی اور داخلی استحکام کی ضرورت ہے۔ استعمار کی حکمتِ عملی کو سمجھنا اور اس کا توڑ کرنا ضروری ہے۔ مغرب نے علوم وفنون میں حیرت انگیز ترقی کی ہے۔ طبیعیات، کیمیا، طب اور سماجی علوم میں جو کچھ مسلمانوں سے سیکھا تھا؛ اسے بہت آگے لے گئے ہیں۔ صنعت وحرفت، اقتصادیات، سیاسیات، اطلاعات اور دیگر علوم وفنون میں انقلاب آ گیا ہے۔ ایک ایک علم کے کئی کئی شعبے ہیں اور ان میں مہارت حاصل کرنا ہمارے لیے بھی ضروری ہے، تاہم اقبال نے جہاں یہ کہا ہے کہ "علومِ تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں" وہاں مغرب کے مادہ پرستانہ نظریات کو اپنی سخت تنقید کا ہدف بھی بنایا ہے۔ اس صورتِ حال کو سمجھتے ہوئے ہمیں آگے بڑھنا ہے۔ علومِ تازہ کی سرگرمیوں کے ساتھ اپنی اخلاقی اقدار کو زندہ کرنا اور تابندہ رکھنا ہے۔ کچھ نہ کچھ ہو رہا ہے لیکن بہت کچھ کرنا ہے۔ عالمِ اسلام کو عرب ملوکیت کی چھاپ کے علاوہ مغرب کے مادہ پرستانہ نظریات ونظامات سے آزاد کرانا ہے۔ ہمیں بیک وقت نئے اور پرانے مسائل کا سامنا ہے جنھیں عظیم تر مقاصد سے وابستگی کی بنا پر حل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے اجتہادی نظر کی ضرورت ہے۔ اجتہاد کوئی الگ تھلگ معاملہ نہیں ہے بلکہ زندگی کی کلیت ہی کا ایک اہم جز ہے۔ اجتہاد کا ایسا پیراڈائم اپنا کر جو مؤثر اور کارگر ہو، جملہ مسائل سے نمٹا جا سکتا ہے اور تعمیرِ نو کے عمل کو تیز کیا جا سکتا ہے۔ سماجی، سیاسی اور اقتصادی سطح پر، ہمیں بیسیوں پرانے اور نئے مسائل سے نمٹنا ہے۔ اقتصادی سطح پر پرانے مسائل میں سے جاگیرداری اور نئے مسائل میں سرمایہ داری زیادہ بڑے مسئلے ہیں۔ عالمِ اسلام اور خاص طور پر پاکستان میں دونوں نے اپنی جڑیں پھیلا رکھی ہیں۔ علمِ اقتصاد سے ناواقف علما سرمایہ داری کے ضمن میں اجتہاد سے قاصر ہیں جبکہ

جاگیرداری کے تحفظ کا باعث بنے ہوئے ہیں۔

اجتہاد کی ضرورت کو اُجاگر کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پرانے اور نئے مسائل میں سے کسی ایک مسئلے کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔ اس مقصد کے لیے، اس مقام پر، جاگیرداری کے دیرینہ مسئلے کو زیرِ بحث لانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مزارعت اور ملکیتِ زمین

قدوری فقہ حنفی کی بنیادی کتب میں سے ایک ہے۔ اس کی شرح مولانا عبدالعلی قاسمی نے لکھی ہے۔ ایک باب کا عنوان کتاب المزارعہ (مزارعت یعنی بٹائی کا بیان) ہے۔ یہ اقتباس غور طلب ہے:

> ''حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ تہائی یا چوتھائی پر مزارعت باطل ہے اور حضرات صاحبین نے فرمایا کہ مزارعت جائز ہے...... صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تہائی یا چوتھائی کی بٹائی پر زمین بونے کے لیے دینا باطل یعنی فاسد ہے۔ حضرت امام مالکؒ اور شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور امام احمد اور جمہور کا بھی یہی مسلک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ حضرات صاحبین دلیل دیتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے اہلِ خیبر کے ساتھ زمین کی کاشت اور باغ کے پھلوں میں نصف پیداوار پر معاملہ کیا یعنی جب خیبر فتح کیا گیا تو وہاں کے یہودیوں کو کاشتکار اور عامل اس شرط پر رکھا کہ زمین سے جو کاشت اور باغوں سے جو پھل پیدا ہو اس کا نصف عامل کے لیے اور نصف اہلِ ملک کے لیے ہے...... اور دلیلِ عقلی یہ ہے کہ عقدِ مزارعت مال و عمل کے درمیان ایک عقدِ شرکت ہے جس طرح کہ عقدِ مضاربت میں ہے اور جس طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے شرکتِ مضاربت جائز ہے اسی طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے مزارعت بھی جائز ہے۔
>
> حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے مخابرہ سے منع فرمایا اور مخابرہ

سے مزارعت مراد ہے۔[۱۰۴]

قیاس اور دلیلِ عقلی کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ کی رائے کو جو فرمانِ رسولؐ پر مبنی تھی، مسترد کر دیا گیا۔ امام ابوحنیفہؒ احادیث کے انتخاب میں احتیاط برتتے تھے کہ احادیث وضع کرنے کا فتنہ بھی موجود تھا۔ علاوہ ازیں حضورؐ کا ارشاد قرآنِ حکیم کی ہدایت کے عین مطابق ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ صاحبین نے قرآن، حدیث اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کو نظر انداز کر کے ایک برعکس مؤقف کیوں اختیار کیا۔ یہ ایک سنگین معاملہ ہے جس کی تہ تک پہنچنا ضروری ہے لیکن اس سے پہلے مناسب یہ ہے کہ مذکورہ قیاس اور دلیلِ عقلی پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ فتحِ خیبر کے بعد جب رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو وہاں سے نکالنا چاہا تو اُنھوں نے درخواست کی کہ ہمیں یہیں رہنے دیا جائے تو باغوں اور کھیتوں کو ہم آباد کریں گے۔ آدھی پیداوار آپ کو دیں گے اور آدھی ہم لیں گے، اس پر رسولِ اکرمؐ نے فرمایا: ''ہم اس معاہدے پر تم کو ٹھہرنے دیں گے جب تک چاہیں گے۔'' چنانچہ وہ خیبر میں رہے یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عہدِ خلافت میں ان کو وہاں سے نکال کر مقامِ تیماء وار یحاء کی طرف بھیج دیا۔[۱۰۵]

یہ معاملہ مزارعت کا نہیں تھا بلکہ سیاسی نوعیت کا ایک معاہدہ تھا۔ یہ معاہدہ اسلامی حکومت اور اس کے غیر مسلم ذمی شہریوں کے مابین طے پایا تھا۔ ان سے جو نصف پیداوار لینا طے ہوئی تھی وہ ''خراجِ مقاسمت'' کے طور پر تھی، مزارعت کے طور پر نہ تھی۔ چنانچہ متعدد اکابر نے یہ وضاحت کی ہے کہ معاملۂ خیبر مزارعت کا معاملہ نہیں تھا۔ اس ضمن میں اُنھوں نے جو دلائل دیے ہیں ان کو مولانا محمد طاسینؒ نے نقل کیا ہے۔[۱۰۶] خلاصہ ان کا یہ ہے کہ معاملۂ مزارعت مالکِ زمین اور کاشت کار کے درمیان طے پاتا ہے۔ معاملۂ خیبر کا پس منظر مختلف تھا۔ جنگ میں مسلمانوں کو فتح اور یہودیوں کو شکست ہوئی تھی۔ مسلمان یہودیوں کو وہاں سے نکالنا چاہتے تھے جبکہ یہودیوں کی درخواست پر ایک معاہدہ ہوا جو سیاسی نوعیت کا تھا۔ حکومت کے ذریعے طے پایا، حکومت کی نگرانی میں چلا اور عہدِ فاروقی میں حکومت ہی کے ذریعے ختم بھی ہوا۔ پھلوں اور غلے کا جو نصف حصہ وہ ادا کرتے تھے وہ بطور خراج کے تھا

جسے حکومت کا نمائندہ بیت المال کے ذریعے وصول کرتا اور پھر بیت المال ہی کے ذریعے مسلمانوں میں تقسیم ہو جاتا۔ مزارعت کا معاملہ دو اشخاص، مالکِ زمین اور کاشت کار، کے مابین آزادانہ طے پاتا ہے۔ معاملہ خیبر طے کرنے اور اسے ختم کرنے کا اختیار یک طرفہ طور پر ایک فریق کو حاصل تھا۔

قرآن کے واضح حکم کے مطابق غیر مسلم رعایا سے جزیہ و خراج وصول کیا جاتا تھا اور مسلمانوں سے زکوٰۃ و عشر۔ خیبر کے یہودیوں سے نصف پیداوار وصول کی گئی؛ چنانچہ وہ خراج تھی۔ مزید برآں حدیثِ خیبر کے راوی دو نمایاں صحابی، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معاہدۂ خیبر کو معاملۂ مزارعت نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مزارعت جائز نہیں تھی۔ مختصر یہ کہ معاہدۂ خیبر پر قیاس کر کے مزارعت کو جائز قرار دینا درست نہیں تھا اور حضور اکرمؐ کے واضح فرمان کی موجودگی میں اس قیاس کا سرے سے کوئی جواز نہیں تھا۔

مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرنا بھی متعدد وجوہ سے درست نہیں ہے، اور یہ دلیلِ عقلی تو طرفہ تماشا ہے کہ جس طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے شرکتِ مضاربت جائز ہے اسی طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے مزارعت بھی جائز ہے۔ سوال یہ ہے کہ دفعِ ضرورت کی بنا پر سود اور زنا کو بھی جائز کیوں نہ قرار دیا جائے۔ اس سوال کا جواب یقیناً یہ ہوگا کہ ہم اللہ اور رسولؐ کے واضح احکامات کے خلاف نہیں جا سکتے۔ یہ جواب درست ہے، پھر کیوں نہ مزارعت کے معاملے میں بھی قرآن و حدیث سے رجوع کیا جائے۔ کم از کم حدیث میں واضح طور پر مزارعت سے منع کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اور سوال سر اُٹھاتا ہے۔ حدیث کی رو سے، رمضان شریف کا آغاز و اختتام رویتِ ہلال پر منحصر ہے حالانکہ زمانہ بدل چکا ہے اور چاند کے سورج سے پیچھے رہ جانے کی تاریخیں یقینی طور پر طے کی جا سکتی ہیں۔ اس بنیاد پر صدیوں کی جنتری متعین ہو سکتی ہے۔ مصر اور شام وغیرہ میں اسے اختیار بھی کر لیا گیا ہے۔ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے عالمِ اسلام اسے قبول کر لے تو کرسمس کی طرح پوری دُنیا کے مسلمان ایک ہی دن عید منا سکتے ہیں۔ اس سے وحدتِ اُمت کا تاثر پیدا ہوگا جس کی بڑی

ضرورت ہے لیکن برصغیر کے علما رویتِ ہلال کی شرط پر جمے ہوئے ہیں اور حوالہ ایک حدیث کا دیتے ہیں۔ مزارعت کا ناجائز ہونا، ایک نہیں دسیوں، احادیث سے ثابت ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے اسے باطل قرار دیا ہے جو حرام سے بڑھ کر ہے۔ یہاں حدیث کا حوالہ علما نظرانداز کرتے ہیں اس لیے کہ فقہ حنفی میں یعنی قاضی ابویوسف کے نزدیک مزارعت جائز ہے۔ اس سے ثابت یہ ہوتا ہے کہ اصل اہمیت اسلام کی نہیں بلکہ مسلک کی ہے جس کی تقلید ضروری ہے۔

مولانا محمد طاسین نے اپنی ایک دوسری کتاب ''اسلامی اقتصاد کے چند پوشیدہ گوشے'' میں مضاربت کے عام جواز سے اختلاف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مضاربت کا ذکر نہ قرآن میں ہے اور نہ اس کے جواز کی صراحت کسی صحیح حدیث میں ہے۔ مضاربت کا ایک پہلو تجارت سے مشابہ ہے جو قطعی حلال ہے اور دوسرا پہلو ربوٰ کی طرح ہے جو قطعی حرام ہے۔ مضاربت کے نام سے جو بینکاری فروغ پارہی ہے اس کی مشابہت ربوٰ سے زیادہ ہے۔

مولانا لکھتے ہیں کہ بے بس اور ناتوان جو خود محنت کرکے کما نہیں سکتے ان کا مال مضاربت کے اُصول پر کسی کو دیا جاسکتا ہے۔ اگر یہ ہر ایک کے لیے جائز ہوتی تو صحابہ کرامؓ کے درمیان اس کا عام رواج ہوتا۔ صحابہؓ کے پیشِ نظر اللہ کے رسولؐ کے وہ ارشادات تھے جن میں اپنے ہاتھ سے محنت و مشقت کرکے کمانے کھانے کی بڑی فضیلت اور اس پر بڑے ثواب کی بشارت تھی۔ نیز یہ ارشادات کہ تمھارے پاس ضرورت سے زائد مال ہو تو ضرورت مندوں کو صدقہ یا ہبہ کے طور پر دے دو یا پھر قرضِ حسنہ کے طور پر دو۔ (واضح رہے کہ قُلِ العَفو کا بھی یہی مفہوم ہے جس کی طرف اقبال نے توجہ دلائی ہے اور جسے مسلکی علما عموماً نظرانداز کرتے ہیں) اس سے اللہ راضی اور خوش ہوتا ہے اور بندہ بڑے اجر و ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔[۱۰۷]

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی مولانا مناظر احسن گیلانی نے بقول ناشر ۲۵ برس کی مسلسل محنت کے بعد تیار کی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ علمی کام خاصی عرق ریزی کا مظہر ہے۔ اس کتاب میں امام ابوحنیفہؒ کے کارناموں کے علاوہ آخری اموی

دور اور ابتدائی عباسی دور کے احوال کی چشم کشا تصویر نظر آتی ہے۔ ایک طرف ملوکیت کے پروردہ بے ضمیر قاضیوں اور حاکموں کا ہجوم دکھائی دیتا ہے اور دوسری طرف دیندار علما وفضلا ملوکیت کے اثر اور دباؤ کے تحت کشش وگریز کی آزمائشوں سے دوچار نظر آتے ہیں۔١٠٨ بنی اُمیہ کی جگہ بنو عباس کا آنا ڈاکٹر حمید اللہ کے الفاظ میں "گاؤ آمد وخر رفت" کے مترادف تھا۔ عوام کی مصیبت میں کوئی کمی نہ ہوئی۔ نئے حکمران بھی ظالم اور نئے افسران نیز حکامِ عدالت بھی جاہل اور رشوت خور تھے۔١٠٩

امام ابوحنیفہؒ نے کوفہ میں مجلسِ قانون بنائی۔ یہ ایک طرح کی مجلسِ شوریٰ تھی جس کے صدر وہ خود تھے۔ اجتہاد کا عظیم کام اُنھوں نے انفرادی طور پر نہ کیا بلکہ اسے اجتماعی حیثیت دی اور جملہ علوم وفنون کے ماہرین سے اسلامی قانون سازی میں مدد لی۔ اس کام میں پوری زندگی صرف کر دی۔ اُنھوں نے شاگردوں کی تربیت اعلیٰ علمی واخلاقی سطح پر کی اور کئی سو عالمِ باعمل تیار کر دیے۔ ان کی تعداد کم وبیش سات آٹھ سو تھی اور ان کا تعلق عباسی سلطنت کے مشرقی ہی نہیں مغربی علاقوں سے بھی تھا۔ ہارون الرشید کے عہد میں امام ابو یوسف قاضی القضاۃ بنائے گے۔ ان کے مشورے سے عراق، خراسان، شام، مصر اور عباسیوں کے زیرِ نگین دوسرے علاقوں میں امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد قاضی مقرر ہوئے اور اس طرح عباسی سلطنت میں فقہ حنفی نافذ ہو گیا۔ یوں نہ صرف مقدمات کے فیصلوں میں یکسانی پیدا ہوئی بلکہ تربیت یافتہ قاضی، اپنی بلند کرداری کے باعث، بڑی حد تک انصاف فراہم کرنے میں کامیاب رہے۔

قاضی ابو یوسف کی جرأت اور بلند کرداری کی تحسین مولانا شبلی اور مناظر احسن گیلانی دونوں نے کی ہے۔ دونوں نے قاضی موصوف کے مخالفین کی آرا کو بھی درج کیا ہے جو توجہ طلب ہیں۔ مولانا شبلی نے تاریخ الخلفا میں منقول بعض حکایتوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ "قاضی صاحب کے مخالفین نے ان کو خوشامدی اور زمانہ ساز کہا ہے۔" شبلی نے ایسی روایتوں کو بے ہودہ اور ناقابلِ اعتبار ٹھہرایا ہے۔١١٠ مولانا مناظر احسن گیلانی نے امام ابوحنیفہؒ کے تربیت یافتہ شاگردوں کے کارنامے کسی قدر تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ ان

میں سرفہرست قاضی ابو یوسف ہیں۔ مولانا گیلانی نے اس الزام کو بے ہودہ اور نا قابلِ اعتبار نہیں ٹھہرایا اور یہ الزام بحیثیتِ مجموعی غلط سہی لیکن مزارعت کو جائز قرار دینے کی حد درست نظر آتا ہے۔ اس کے باوجود کہ امام ابو حنیفہؒ نے، حدیث کی بنیاد پر مزارعت کو باطل یعنی قطعی حرام قرار دیا تھا؛ قاضی ابو یوسف نے امام ابو حنیفہؒ کی رائے اور فرمانِ رسولؐ دونوں کو نظر انداز کر کے مزارعت اور اس سے نمو پانے والے جاگیرداری نظام کو جواز فراہم کر دیا۔ اُنھوں نے ایسا کیوں کیا؟ اس سوال کا جواب امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسف کی شخصیتوں کے موازنے سے مل سکتا ہے۔

مولانا مناظر احسن گیلانی کی ضخیم کتاب امام ابو حنیفہؒ کے کارناموں ہی پر مشتمل ہے۔ تقابل کی خاطر بعض نکات کا مختصر ذکر ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہؒ خلفا سے تحائف قبول نہیں کرتے تھے، اس لیے کہ حکمران اس طرح صاحبانِ علم و فضل کو زیرِ اثر لاتے تھے۔ انھیں شکار کرنے کا ایک طریقہ حکومتی عہدہ پیش کرنا تھا۔ امام ابو حنیفہؒ نے عہدۂ قضا بلکہ منصبِ وزارت نہ امویوں کے دور میں قبول کیا اور نہ عباسیوں کے دور میں۔ تحائف اور عہدہ قبول نہ کرنے کی حکمت و مصلحت واضح تھی۔ ۱۱۱ اس بنا پر اموی اور عباسی دونوں ادوار میں سخت ترا ذیت و عقوبت سے گزرے۔ ۱۱۲ لیکن اپنے مؤقف سے دست بردار نہ ہوئے اور اپنے کارنامے کو حکومتی اثر اور آلودگی سے بچالیا۔

امام ابو حنیفہؒ کا کپڑے کا کارخانہ تھا۔ کوفہ میں کپڑے کی سب سے بڑی دکان انھی کی تھی۔ ان کی تجارت دور دور تک تھی۔ ۱۱۳ حضرت امام ایک کامیاب تاجر اور دولت مند انسان تھے۔ ان کی دولت فقیروں اور محتاجوں کے علاوہ شاگردوں اور صاحبانِ علم پر خرچ ہوتی۔ ۱۱۴ قاضی ابو یوسف کی روایت ہے کہ ''امام ابو حنیفہؒ کا حال یہ تھا کہ کوئی حاجت جو ان پر پیش کرنے والے پیش کرتے مشکل ہی سے ایسی کوئی حاجت ہوگی جسے وہ پوری نہ کر دیتے ہوں۔ ۱۱۵ چنانچہ جب امام ابو حنیفہؒ فوت ہوئے تو ان کے پاس کوئی فالتو جائداد اور کوئی فالتو سروسامان نہیں تھا۔ ۱۱۶ قرآن حکیم نے قل العفو کی تعلیم دی ہے۔ رسولِ اکرمؐ کا اس پر پورا عمل تھا۔ اُمت کے جو اکابر اس معیار پر پورا اُترے ان میں امام ابو حنیفہؒ شامل

ہیں۔ قاضی ابو یوسف کا معاملہ، بڑی حد تک، اس کے برعکس تھا۔ اُنھوں نے جب قضا کا منصب قبول کیا تو اسے قبول کرنا ان کی واقعی مجبوری تھی۔ یہ مجبوری خواری کی حد تک تھی۔ وہ خود بیان کرتے ہیں کہ ''جب میرے پاس کچھ نہ رہا تو اپنے سسرالی مکان کی ایک شہتیر نکال کر بیچنے کے لیے بازار بھیجی۔ اس سے ساس کے چہرے پر گرانی آئی۔ دل پر سخت چوٹ پڑی اور بات برداشت سے باہر ہوگئی۔ اس کے بعد میں نے مہدی کی حکومت میں قضا کا عہدہ قبول کر لیا۔''[17] ہارون الرشید نے انھیں قاضی القضاہ (وزیر عدل و انصاف) کے منصب پر فائز کیا۔ ان کا اختیار غیر معمولی تھا اور ابو حنیفہؒ کی حکمتِ علمی کے عین مطابق تھا لیکن اپنے علم و فضل اور اپنی بلند کرداری کے ساتھ امیرانہ طرزِ زندگی اختیار کر لی اور ایک اعتبار سے طبقۂ امرا میں شامل ہو گئے۔

قاضی ابو یوسف کی تنخواہ کافی زیادہ تھی اور ان کے جملہ اخراجات اس سے بخوبی پورے ہو سکتے تھے لیکن قاضی القضاہ بننے سے جو ''منافعے'' انھیں حاصل ہوئے مولانا مناظر احسن گیلانی نے انھیں بیان کیا ہے۔ واضح رہے کہ مولانا قاضی موصوف کے نام لیوا ہیں اور اس بیان میں بھی مخالفانہ یا معترضانہ روش کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

> قاضی ابو یوسف کو مالی منافعے کیا حاصل ہوئے، اگر ان کا حساب کیا جائے تو لاکھوں لاکھ سے وہ متجاوز ہو جائیں گے۔ شاید کوئی مہینہ گزرتا ہو گا جس میں خلیفہ کی طرف سے یا خلیفہ کے اعزہ و اقربا اور بیگموں کے پاس سے قاضی صاحب کے پاس بڑی بڑی رقمیں انعام میں نہ آتی تھیں۔ علاوہ رقوم کے قیمتی کپڑوں کے تھان، طرح طرح کے ظروف اور تحفے ہدایا جن کا ذکر مؤرخین نے کیا ہے، ابھی پوری تحقیق سے نہیں کہہ سکتا۔ لیکن ابن المبارک کے حوالے سے عام کتابوں میں ان کی تنخواہ بتائی گئی ہے کہ طلائی سکہ سو ۱۰۰ اور نقرائی سکے ہزار ملتے تھے...... مگر جیسا کہ میں نے عرض کیا، عطایا اور انعام کے مقابلے میں اس تنخواہ کی کوئی حقیقت نہ تھی...... قاضی صاحب کے اصطبل میں ایک ایک وقت میں سات سات سو خچر اور تین تین سو

گھوڑے رہتے تھے۔118

ایک گھرانے کو کتنے خچروں اور گھوڑوں کی ضرورت ہوتی ہے؟ کیوں نہ ضرورت سے زائد جانور بے وسیلہ لوگوں کو عطا کر کے انھیں پاؤں پر کھڑا کیا جائے۔ اسی طرح مال و زر کو جمع کرنے کے بجائے کیوں نہ خلقِ خدا پر صرف کیا جائے۔ قل العفو کا تقاضا تو یہی ہے۔ رسولِ اکرمﷺ کی سیرت بھی یہی ہے۔ اسی پر امام ابوحنیفہؒ کا عمل بھی تھا۔ اس سے بھی زیادہ ضروری یہ ہے کہ تنخواہ معقول اور وافر ہو (بلکہ سادہ زندگی گزارنے کے لیے کافی ہو تو بھی) منصبِ قضا پر فائز ہونے کے بعد حکمرانوں سمیت کسی سے تحائف وصول نہیں کرنے چاہییں۔ جس سے تحفہ وصول کیا جائے اس کے لیے نرم گوشہ پیدا ہونا فطری بات ہے۔ یہ وہ وی آئی پی کلچر اور ماحول تھا جس میں قاضی ابو یوسف نے مزارعت کو جائز قرار دے دیا۔ جاگیرداروں کی جن کا سرخیل شاہی خاندان تھا، ایک ضرورت پوری ہو گئی۔ قاضی موصوف نے ان کا مسئلہ حل کر دیا۔ ارشاداتِ رسولؐ اور امام ابوحنیفہؒ کا فتویٰ نظر انداز ہو گئے۔ ان کا اجتہاد فقہ حنفی کا جزوِ لاینفک بن گیا۔ جاگیرداری نظام مزارعت پر استوار ہوتا ہے۔ دورِ ملوکیت کے ساتھ جاگیرداری فروغ پا رہی تھی۔ اسے اب قانونی جواز مل گیا جس کی متواتر تقلید اور حفاظت کی گئی جو جاری ہے۔ عالمِ اسلام میں بطورِ خاص پاکستان ایک ایسا ملک ہے جس کے بیشتر سماجی، معاشی اور سیاسی مسائل کی جڑ بنیاد جاگیرداری نظام ہے۔ اس کے خلاف آوازیں اٹھتی رہی ہیں لیکن جاگیرداروں کے علاوہ، کہ اسمبلیوں میں زیادہ تر وہی پہنچتے رہے ہیں، مسلکی علما بھی اس کے ذمہ دار ہیں۔ زرعی اصلاحات کو خلافِ اسلام قرار دینے کا فیصلہ دو جید علمائے کرام کے مؤقف کی بنا پر، سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بینچ نے دیا۔ علم و فضل اور اخلاص کے حامل ان علما پر مسلکی تقلید اثر انداز ہوئی اور ایسا فیصلہ سامنے آیا جس سے دم توڑتے ہوئے جاگیرداری نظام کو نئی زندگی مل گئی۔ چونکہ یہ ایک اہم قومی معاملہ ہے، اس لیے اِس فیصلے پر ایک نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔

آزادی کے بعد بھارت میں ملکیتِ زمین کی حد پچیس ایکڑ مقرر کی گئی تھی اور اس طرح نہ صرف سماجی انصاف کے حصول میں مدد ملی بلکہ بھارتی سیاست میں جاگیرداروں

کے خود غرضانہ کردار کا خاتمہ ہو گیا اور جمہوریت کی روایت مستحکم ہوتی گئی۔ پاکستان میں بعد از خرابیِ بسیار ۱۹۷۲ء میں ایم ایل آر نمبر ۱۱۵ نافذ ہوا جس کے رو سے نہری زمین کی حد ۱۵۰ ایکڑ اور بارانی زمین کی حد ۳۰۰ ایکڑ مقرر کی گئی۔ زرعی اصلاحات ایکٹ ۱۹۷۷ء کے تحت نہری زمین کی حد گھٹا کر ۱۰۰ ایکڑ کر دی گئی۔ یہ حد اس سے کافی کم ہونا چاہیے تھی لیکن بدقسمتی سے یہ غیر تسلی بخش زرعی اصلاحات بھی کالعدم ہو گئیں۔ سوئے اتفاق سے فلاحی اداروں کو اصلاحات سے مستثنےٰ نہ کیا گیا تھا چنانچہ قزلباش وقف بھی زد میں آ گیا۔ قزلباش وقف اور دوسرے متاثرین نے وفاقی شرعی عدالت سے رجوع کیا لیکن ان کی درخواست خارج کر دی گئی۔ اس کے بعد انھوں نے سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بینچ میں اپیل کی۔ بینچ کے چیئرمین جسٹس محمد افضل ظلہ اور ارکان جسٹس نسیم حسن شاہ، جسٹس شفیع الرحمٰن، جسٹس پیر کرم شاہ اور جسٹس مولانا تقی عثمانی تھے۔ مولانا پیر کرم شاہ اور مولانا تقی عثمانی ایک مسلک کے پابند تھے۔ جسٹس محمد افضل ظلہ اور جسٹس نسیم حسن شاہ زرعی اصلاحات کے حق میں تھے۔ جسٹس مولانا پیر کرم شاہ اور جسٹس شفیع الرحمٰن نے جسٹس مولانا تقی عثمانی سے اتفاق کیا جن کا فیصلہ یہ تھا کہ ملکیتِ زمین کی حد مقرر کرنا اسلام کے منافی ہے۔ بینچ کے چیئرمین جسٹس محمد افضل ظلہ نے اکثریتی فیصلہ تسلیم کر لیا اور اس طرح زرعی اصلاحات کالعدم قرار دے دی گئیں۔ اس مقدمے کے طویل فاضلانہ مباحث قزلباش وقف و دیگر بالمقابل چیف لینڈ کمشنر و دیگر کے عنوان کے تحت پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء میں شامل ہیں۔

مولانا تقی عثمانی نے لکھا ہے کہ جس طرح اشیائے صرف کی انفرادی ملکیت اسلام کی رو سے جائز ہے، اسی طرح ذرائع پیداوار کی انفرادی ملکیت بھی جائز ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اسلام نے ملکیت کی کوئی حد بھی مقرر نہیں کی۔ ”جب سے اشتراکی نظامِ معیشت ایک نئے نظام کی صورت میں سامنے آیا ہے، اس وقت سے بیجا ارتکازِ دولت کے خاتمے، منصفانہ تقسیمِ دولت اور فلاحی معاشی نظام کا تصور نیشنلائزیشن کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ گیا ہے اور بعض ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ دولت کے صرف چند ہاتھوں میں سمٹنے اور دوسروں کے اس سے محروم ہونے کا صرف ایک ہی علاج ہے، اور وہ ہے نیشنلائزیشن یا

تحدیدِ ملکیت۔ اس کے علاوہ منصفانہ تقسیمِ دولت کا کوئی راستہ نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی نظامِ معیشت نیشنلائزیشن یا تحدیدِ ملکیت کا قائل نہ ہو تو وہ لازماً بے جا ارکازِ دولت کا حامی اور منصفانہ تقسیمِ دولت کا مخالف ہوگا اور اس سے ضرور سرمایہ دارانہ معیشت کو تقویت ہوگی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ تصور اسلام کے معاشی احکام اور اس کے بنائے ہوئے منصفانہ نظامِ معیشت سے ناواقفیت پر مبنی ہے، اسلام بیک وقت بیجا ارتکازِ دولت کا پرزور مخالف بھی ہے، اور جائز ملکیت کے احترام کا پرزور داعی بھی، اس نے اپنی معاشی تعلیمات واحکام کے ذریعے دولت کی آمد وخرچ کا نظام ہی ایسا بنایا ہے کہ اس کو اپنانے سے دولت صرف چند ہاتھوں میں سمٹ کر کوئی فتنہ نہیں بن سکتی، اسلام کے وہ احکام جو بیجا ارتکازِ دولت کے فتنے پر موثر بند باندھتے ہیں، میں انشاء اللہ آگے ذکر کروں گا۔[۱۱۹]

آگے چل کر مولانا جسٹس تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ "درحقیقت ان خرابیوں کے انسداد کے لیے اسلام نے ایسے احکامات دیے ہیں جن کے ذریعے بالواسطہ طور پر خود بخود املاک میں تحدید ہوتی رہتی ہے، اور چند ہاتھوں میں زمینوں کے ارتکاز کا کوئی راستہ برقرار نہیں رہتا۔ ان احکام میں سے مندرجہ ذیل بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں۔"

مولانا موصوف نے نو احکام کی تفصیل بیان کی ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ شرعی وراثت کے احکام پر پوری طرح عمل کیا جائے اور ان احکام کو مؤثر بہ ماضی قرار دیا جائے۔ جن لوگوں نے کسی ایسے طریقے سے کسی زمین کی قانونی ملکیت حاصل کی ہے جو شریعت میں حرام ہے مثلاً رشوت وغیرہ، ان سے وہ زمینیں واپس لے کر اصل مالکوں کو لوٹائی جائیں اور اگر وہ قابلِ دریافت نہ ہوں تو غریبوں میں تقسیم کی جائیں۔ اس مقصد کے لیے ایک کمیشن تشکیل دیا جا سکتا ہے۔ بنجر اراضی کو آباد کرنے کے لیے حکومت ان لوگوں کو ترجیح دے جن کے پاس زمین نہیں ہے یا بہت کم ہے۔ مولانا تقی عثمانی کے بیان کردہ نو احکام میں سے تین کا تعلق مزارعت سے ہے، انھیں پورا نقل کیا جاتا ہے:

۱۔ مزارعت (بٹائی) کے معاملات میں جو ظلم وستم زمینداروں کی طرف سے کسانوں پر ہوتے ہیں، ان کی وجہ وہ فاسد شرطیں ہیں جو زمیندار کسانوں کی بے چارگی سے

فائدہ اُٹھا کر ان پر قولی یا عملی طور پر عائد کر دیتے ہیں، اور جو اسلام کی رو سے قطعی ناجائز اور حرام ہیں اور ان میں سے بہت سی بیگار کے حکم میں آتی ہیں۔ ایسی تمام شرائط کو خواہ وہ زبانی طے کی جاتی ہوں یا رسم و رواج کے ذریعے سے ان پر عمل چلا آتا ہے قانوناً ممنوع قرار دے کر قانون کی سختی سے پابندی کرائی جائے۔

۲۔ اسلامی حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ اگر زمینداروں کے بارے میں یہ احساس ہو کہ وہ کاشتکاروں کی مجبوری کی وجہ سے ناجائز فائدہ اُٹھا کر ان سے بٹائی کی شرح اتنی مقرر کرتے ہیں جو کاشت کار کے ساتھ انصاف پر مبنی نہیں ہوتی، تو وہ بٹائی کی کم از کم شرح قانونی طور پر مقرر کر سکتی ہے، جس کے ذریعے کاشت کار کو اس کی محنت کا پورا صلہ مل جائے اور معاشی تفاوت میں کمی واقع ہو۔

۳۔ مزارعت کے نظام میں جو موجودہ خرابیاں پائی جاتی ہیں، اگر مذکورہ بالا طریقوں سے ان پر پوری طرح قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ ایک عبوری دور کے لیے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی پر نہیں دی جائیں گی بلکہ کاشت کار مقرر اُجرت پر زمیندار کے لیے بحیثیتِ مزدور کام کریں گے۔ اس اُجرت کا تعین بھی حکومت کر سکتی ہے اور بڑی بڑی زمینوں کے مالکان پر یہ شرط بھی عائد کی جا سکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمین کا کچھ حصہ سالانہ اُجرت میں مزدور کاشت کار کو دیں گے۔ ۱۲۰

ارتکازِ زمین اور ارتکازِ دولت کے خاتمے اور عوامی فلاح کے لیے جسٹس صاحبان کے مباحث میں بہت عمدہ اور جامع نکات موجود ہیں۔ اس ضمن میں جسٹس محمد افضل ظلہ کا پورا فیصلہ اسلامی معیشت کا بہترین ترجمان ہے۔ اُنھوں نے بطورِ خاص اجتہاد کی طرف توجہ دلائی۔ فلاح، کفالت اور معاشی احتساب کے ضمن میں، اسلامی تعلیمات پر روشنی ڈالی اور قُلِ العفو کو نظر انداز کرنے کے بجائے اس پر سنجیدہ بحث کی۔ جسٹس نسیم حسن شاہ نے پاکستان کے جاگیردارانہ و سرمایہ دارانہ معاشرے میں امیروں اور غریبوں میں پیدا ہو جانے والی خلیج کو کم کرنے اور معاشرے میں توازن لانے کے لیے ریاستی مداخلت کو جائز قرار دیا۔ اُنھوں نے لکھا:

The view taken that this distance can be corrected through the system of Zakat, Usher and proper

> adherence to the system of inheritance prescibed by Islam is true only to a point. In a society like Pakistan, which has been raised on feudalistic capitalistic principles for centuries to reduce the gulf between the rich and the poor and restore the social balance it would be essential for the State to intervene to discharge its responsibilities and amongst its responsibilities it has to ensure that the society's demand for such basic requirments as health, education, livelihood and housing are satisfied. For enforcing the system of Al-Adal wal Ehsan and to ensure a social equilibrium in the society the ideal social behaviour is not egoistic self-glorification but a commitment to ameliorating the lot of the least-privileged in the society. Accordingly, in the situation as it present itself today in Pakistan even large scale State intervention to restrain individual greed so that social welfare is maximized cannot be declared to be angainst the injunctions of the Holy Quran.[121]

اس رائے میں اجتہادی روح کارفرما ہے لیکن اکثریتی فیصلہ حنفی مسلک کی پیروی میں ہوا اور زرعی اصطلاحات مسترد کردی گئیں۔ مولانا تقی عثمانی کا لکھا ہوا فیصلہ قاضی ابویوسف کی پیروی میں تھا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے موقف نیز ارشاداتِ رسولؐ کے برعکس تھا۔ مولانا عثمانی نے عبوری دور کے لیے مزارعت پر پابندی اور کاشت کاروں کے بطور مزدور کام کرنے کی تجویز دی جبکہ رسولِ اکرمؐ نے مزارعت پر مستقل پابندی عائد کی اور زمینداروں کے منافع کو سود قرار دیا۔ مولانا تقی عثمانی نے مزارعت کی خرابیوں کا اعتراف کیا ہے اور جسٹس نسیم حسن شاہ نے مزارعین کی مفلوک الحالی (miserable condition) کا ذکر کیا ہے۔ جاگیرداری نظام میں اصلاحی اقدامات کبھی اُٹھائے بھی گئے تو ان کا کارگر ہونا سوالیہ نشان بنا رہے گا۔ جو نظام معاشرے کے ایک بڑے حصے کو شکستہ حال بنا دیتا ہے اور بڑے فساد کا باعث بن سکتا ہے نیز

رسولِ اکرمؐ کے ارشادات کے منافی بھی ہے، اسے جڑ سے اکھاڑ پھینکنا ہی مسئلے کا واحد حل ہے۔ مزارعت کے ضمن میں جسٹس شفیع الرحمٰن نے ڈاکٹر اسرار احمد اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی آرا پیش کی ہیں جو ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔ ڈاکٹر اسرار احمد کا مؤقف ''اسلام کا معاشی نظام اور اسلامی ریاست کا نظامِ محاصل'' سے درج کیا ہے۔ یہ مقالہ ماہنامہ حکمت القرآن لاہور (اشاعتِ خصوصی) ستمبر ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا۔ درج شدہ اقتباس حسبِ ذیل ہے:

> ''ایک شخص کی زمین ہے اور کوئی دوسرا اس پر محنت کر رہا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہائے اُمت کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کی مزارعت حرامِ مطلق ہے۔ Absentee Landlordism کا ان کی رائے میں اسلام میں کوئی امکان سرے سے موجود نہیں۔ بعض دوسرے فقہاء نے ان احادیث پر غور کرنے کے بعد اس میں استحسان اور مصالح مرسلہ کے اُصول کے تحت کچھ گنجائشیں نکالی ہیں اور یہ بھی میں سمجھتا ہوں کہ چونکہ اس دور کے خاص حالات میں ایک موجود الوقت نظام کو کلیتہً بدلنا ممکن نہ تھا، لہٰذا کچھ ناگزیر شرائط کے ساتھ اس کی گنجائش پیدا کی گئی تھی۔ ورنہ حضور اکرمؐ نے تو مزارعت پر لفظ ربٰو کا اطلاق کیا ہے کہ جب آپ نے حضرت رافعؓ ابن خدیج کو دیکھا کہ وہ ایک کھیتی کو سینچ رہے ہیں۔ آپؐ کے علم میں تھا کہ رافع کی اپنی کوئی زمین نہیں لہٰذا آپ نے ان سے تفصیل پوچھی۔ حضرت رافع نے بتایا کہ زمین فلاں شخص کی ہے اور محنت میں نے کی ہے اور ہمارے مابین یہ شرح مقرر ہوئی ہے۔ اس پر حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ''قد اربیتما'' یعنی تم نے ربٰو کا معاملہ کیا، ایک سودی کاروبار کیا اور فرمایا کہ زمین اس کے مالک کو لوٹا دو اور جو خرچ تمہارا اس پر آیا ہے اس کی قیمت اس سے وصول کر لو۔ اس لیے کہ اس میں مالک کی محنت شامل نہیں ہو رہی ہے، وہ صرف زمین کی ملکیت کی بنیاد پر اپنے ایک بھائی کی گاڑھے پسینے کی کمائی میں سے حصہ وصول کرنا چاہتا ہے۔

ہمارے ہاں مزارعت کی جو شکلیں رائج ہیں اس میں پھر بھی مالک بیج اور بہت سی دوسری چیزوں میں شامل ہوتا ہے، یہ اس حرام کو حلال بنانے کے لیے کچھ اضافی شرائط عائد کی گئی ہیں ورنہ امام ابوحنیفہؒ کا فتویٰ آنکھیں کھول دینے کے لیے کافی ہے۔ مجھے امام صاحب کی اس رائے سے کاملۃً اتفاق ہے۔"

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا اقتباس اسلام اور جدید معاشی نظریات سے لیا گیا ہے جو یہ ہے:

"خود کاشت کرنے کی قید بھی نہیں ہے۔ جس طرح مکان اور فرنیچر کرائے پر دیا جاسکتا ہے اور تجارت میں شرکت کی جاسکتی ہے، اسی طرح زمین بھی کرائے پر دی جاسکتی ہے اور اس میں بھی شرکت کے اُصول پر زراعت ہوسکتی ہے۔ بلا کرایہ کوئی شخص کسی کو دے، یا بٹائی لیے بغیر کسی کو اپنی زمین میں کاشت کر لینے دے تو یہ صدقہ ہے۔ مگر کرایہ و لگان یا بٹائی پر معاملہ طے کرنا ویسا ہی ایک جائز فعل ہے جیسے تجارت میں حصہ داری یا کسی دوسری چیز کو کرایہ پر دینا...... زمینداری کی واحد صورت صرف یہ باقی رہنے دی جائے کہ مالکِ زمین اور مزارع کے درمیان تجارت کے شریکوں جیسا تعلق ہو۔ اس سے گزر کر جو زمیندار آلۂ ظلم بن جائے یا ریاست کے اندر ایک ریاست کی شکل اختیار کر جائے، یا جسے ناجائز طریقوں سے اقتدار حاصل کرنے کا ذریعہ بنالیا جائے، وہ چونکہ جائز زمینداری کی تعریف سے خارج ہے، اس لیے اسے شخصی ملکیت کا وہ تحفظ حاصل نہ ہو جو صرف جائز زمینداری کا حق ہے۔"

سیّد مودودی کا اقتباس دو حصوں پر مشتمل ہے جن سے دو مختلف نتائج اخذ ہوتے ہیں۔ پہلے حصے میں زمین کو کرائے نیز بٹائی پر دینے کو جائز ٹھہرایا گیا ہے۔ جسٹس شفیع الرحمٰن اس حصے سے متاثر ہوئے اور دوسرے حصے سے متعلق بر سرِ زمین حقائق کے ادراک سے

قاصر رہے۔ جسٹس مولانا تقی عثمانی کا فیصلہ بھی ان کے سامنے تھا، چنانچہ اُنھوں نے علما کا ساتھ دیا اور یوں کثرتِ رائے سے زرعی اصلاحات مسترد ہو گئیں۔ مزارعت کے جواز کے ساتھ جاگیرداری کو تحفظ مل گیا اور آئندہ کے لیے مؤثر زرعی اصلاحات کے دروازے بند ہو گئے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے مزارعت کے جواز کی تفصیل اپنی کتاب مسئلہ ملکیتِ زمین میں بیان کی ہے۔ اُنھوں نے اوّلاً ان چھے صحابۂ کرامؓ سے مروی احادیث نقل کی ہیں جن کی رو سے مزارعت ناجائز قرار پاتی ہے اور پھر ان کا توڑ کرنے کے لیے دلائل مہیا کیے۔ مولانا نے حضرت رافعؓ بن خدیج کی روایت کردہ آٹھ احادیث درج کی ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ مزارعت حرام ہے نیز جو زمین خود کاشت نہ کر سکیں وہ اپنے کسی بھائی کو دے دیں۔ حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت کردہ سات احادیث نقل کی ہیں۔ تین مختصر احادیث حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ''رسول اللہ نے زمین کے کرائے سے منع فرمایا۔''

(۲) ''آنحضرتؐ نے مخابرہ یعنی بٹائی پر کاشت کرنے سے منع فرمایا۔''

(۳) ''جس کے پاس زمین ہو اسے چاہیے کہ خود کاشت کرے اور اگر خود نہ کرتا ہو تو اپنے کسی بھائی کو کاشت کے لیے دے دے۔''

باقی چار صحابہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو سعید خدریؓ، زیدؓ بن ثابت اور ثابتؓ بن ضحاک، کی روایات مذکورہ بالا احادیث کی توثیق کرتی ہیں۔[۱۳۲]

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے ان احادیث کی تنقید بلحاظ نقل و روایت بھی کی ہے اور بلحاظ عقل و درایت بھی۔[۱۳۳] یہاں ان کے دلائل مختصراً درج کیے جاتے ہیں۔ ہر دلیل کے آخر میں راقم کا اس پر مختصر سا تبصرہ بھی شامل ہے:

(۱) زمین کا معاملہ دو چار یا دس پانچ افراد کی نجی زندگی اور شخصی زندگی کا کوئی اتفاقی وہنگامی معاملہ نہیں ہے کہ اس کا حکم بس چند آدمیوں کے کان میں چپکے سے کہہ دیا جاتا ہے۔

''دو چار یا پانچ'' ...... ''نجی زندگی اور شخصی زندگی'' ...... ''اتفاقی وہنگامی معاملہ''

...... ''کان میں چپکے سے کہہ دینا'' ...... یہ اُسلوبِ بیان ایمائیت کا حامل ہے اور اُس متعین (definite) اُسلوب سے مختلف ہے جو تفہیم القرآن میں اختیار کیا گیا ہے۔ مزارعت کو حرام قرار دینے کی روایات صرف چھے صحابہؓ سے مروی نہیں ہیں۔ ان کی تعداد تیرہ ہے۔۱۴۴ چنانچہ ایسے جملے، ''پہلے ہم ان احادیث کو بتمام و کمال نقل کریں گے'' ...... ''ہم نے وہ تمام روایات لفظ بلفظ نقل کر دی ہیں جن پر اس مسئلے کا مدار ہے'' تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتے۔

(۲) نبی ﷺ کے زمانے سے لے کر حضرت امیر معاویہؓ کی خلافت کے وسط تک یعنی تقریباً پچاس برس تک مذکورہ بالا چھے اصحاب کے سوا کسی کو یہ معلوم نہ تھا کہ آنحضرتؐ نے بٹائی اور لگان پر زمین کاشت کرنے کے لیے دینے سے منع فرمایا ہے۔

یہ بیان محلِ نظر ہے۔

(۳) عبداللہ بن عمرؓ نے رافع بن خدیج کی روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ ''مجھے معلوم ہے کہ رسول اللہ کے زمانے میں زمینیں کرائے پر دی جاتی تھیں تاہم حد سے زیادہ احتیاط کے باعث اُنھوں نے خود اپنی زمینیں کرائے پر دینا بند کر دیں۔

بکثرت روایات میں بٹائی پر زمین کاشت کرنے کی ممانعت ہے۔ بعض میں کرائے پر دینے کی اجازت ہے۔

(۴) خیبر کا کچھ حصہ صلحاً فتح ہوا اور کچھ بزورِ شمشیر مغلوب ہوا۔ آنحضرتؐ نے آدھے علاقے کو حکومت کی ضروریات کے لیے مخصوص فرما دیا اور آدھے علاقے کو اُٹھارہ سو حصوں میں تقسیم کر کے ان پندرہ سو مجاہدین میں بانٹ دیا جو غزوۂ خیبر میں شریک تھے۔ پھر آپ نے ارادہ فرمایا کہ یہودی باشندوں کو علاقہ مفتوحہ سے نکال دیں مگر یہودیوں نے آ کر عرض کیا کہ آپ ہمیں یہاں رہنے دیں۔ ہم آپ کی طرف سے یہاں کاشت کریں گے، آدھی پیداوار آپ لے لیجیے گا اور آدھی ہم لے لیں گے، آنحضرتؐ نے ان کی بات مان لی، اور ان سے فرمایا کہ ہم جب تک چاہیں گے تمھیں رکھیں گے۔ جو نصف پیداوار وہاں سے آتی تھی

اسے حکومت اور حصہ داروں کے درمیان تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ یہ بندوبست حضور کے آخر حیات تک جاری رہا۔ یہ عہد نبوت و خلافت کے مشہور ترین واقعات میں سے ہے اور اس کی صحت میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے۔ جو اراضی مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دی گئی تھیں ان کی بٹائی کو ''خراج'' کا نام کیسے دیا جا سکتا ہے۔

خیبر کا معاملہ اسلامی حکومت اور ذمی رعایا کے مابین معاہدے کا تھا۔ نصف پیداوار خیبر سے مجموعی طور پر آتی تھی۔ ہر حصہ دار نے الگ سے زمین بٹائی پر نہیں دی تھی۔ بہرحال یہ معاملہ خاص نوعیت کا تھا۔

(۵) مہاجرین مکہ نے انصار سے مفت زمین لینا پسند نہ کیا اور بٹائی پر معاملہ کر لیا۔

یہ معاملہ بھی عارضی اور خاص نوعیت کا تھا۔ جہاں جاگیرداری کا خطرہ نہ ہو وہاں اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

(۶) مزارعت کو ناجائز ٹھہرانے والی احادیث ادھوری ہیں۔ بعض دوسری تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے دراصل مزارعت سے اس لیے منع فرمایا کہ مالکانِ زمین کچھ غلط شرائط طے کر لیتے تھے۔

اس سلسلے کی سب احادیث ادھوری کیسے ہو سکتی ہیں؟ اگر ناجائز شرائط پر مزارعت ناجائز قرار دی گئی تو ہمارے ملک میں بڑے زمیندار (جاگیردار) کاشت کاروں کو، ناجائز شرائط ہی پر، کاشت کے لیے زمین دیتے ہیں۔ سیّد مودودی کی نظر کاشت کاروں کی حالتِ زار پر نہیں تھی۔ مزارعت کے ضمن میں ان کا مشاہدہ قریب کا نہیں تھا۔[۱۲۵] علامہ اقبال کی نگاہ ان معاملات پر گہری تھی۔ کسان کی حالتِ زار اس طرح بیان کی ہے:

دہقاں ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ
بوسیّدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے![۱۲۶]

(۷) رافعؓ بن خدیج کی عمر نبی ﷺ کی وفات کے وقت بمشکل ۲۲ سال کی تھی۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایک انیس بیس سال کے نوجوان کا آں حضرتؐ کی

بات کو سننے اور سمجھنے اور دوسروں سے جا کر روایت کرنے میں تھوڑی بہت غلطی کر جانا کچھ زیادہ مستبعد امر نہ تھا۔

''تھوڑی بہت غلطی'' کی بات نہیں ہے۔ اُنھوں نے متعدد بار حضور ﷺ کے اس فرمان کو دُہرایا کہ جو زمین خود کاشت نہ کر سکیں وہ اپنے کسی بھائی کو دے دیں۔ مزارعت کے حرام ہونے کا ذکر بھی متعدد بار کیا۔ یہی بات حضرت جابرؓ بن عبداللہ اور دوسرے متعدد صحابہ نے کہی۔ رافعؓ بن خدیج کی روایات کو عمر کی بنا پر مشکوک ٹھہرایا جائے تو کم و بیش اسی عمر کے دوسرے صحابہ کی روایات بھی مشکوک ٹھہریں گی۔ حضورؐ کی وفات کے وقت رافعؓ بن خدیج کی عمر بائیس برس تھی جبکہ حضرت عائشہؓ کی عمر صرف اُٹھارہ سال تھی۔ خواتین میں سب سے زیادہ احادیث انھی سے مروی ہیں۔ ایسی روایات بھی کم نہیں ہیں جن کی تنہا راوی حضرت عائشہؓ ہیں۔ اُمت کی ہر نسل نے انھیں درست مانا ہے اور ان سے استفادہ کیا ہے اور یہ عمل جاری ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ کم عمری یا جوانی کی باتیں بڑھاپے میں بھی یاد رہتی ہیں۔ بوڑھوں کو اگر بھولیں تو ماضی قریب کی باتیں بھولتی ہیں چنانچہ رافعؓ بن خدیج، حضرت عائشہؓ اور کم و بیش اسی عمر کے دوسرے صحابہ ُکرام کی روایات کو مشکوک ٹھہرانا درست نہیں ہے۔

(۸) مزارعت کے حرام ہونے کے احکامات اسلام کے دوسرے اصول اور قوانین سے مناسبت نہیں رکھتے اور انھیں اسلامی نظام میں ٹھیک بٹھانے کے لیے دور دور تک اس نظام کی بہت سی چیزوں میں ترمیم ناگزیر ہو جاتی ہے۔

یہ دعویٰ حقائق سے مطابقت نہیں رکھتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ پاکستان کے موجودہ جاگیرداری نظام کو قائم رکھا جائے تو اسلامی نظامِ حیات میں دور دور تک ترمیم ناگزیر ہوگی۔ مزارعت کے ناجائز ہونے سے اسلامی نظام میں جو ''نہایت صریح'' تناقضات مولانا مودودی کے نزدیک پیدا ہوتے ہیں ان کا ماحصل اور مختصر جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

(۱) اسلامی نظام میں ملکیت کے حقوق صرف ہٹے کٹے مردوں تک ہی محدود نہیں ہیں بلکہ عورتوں، بچوں بیماروں اور بوڑھوں کو بھی یہ حقوق پہنچتے ہیں۔ اگر مزارعت ممنوع ہو تو ان سب کے لیے زرعی ملکیت بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ ۱۲۷

یہ عقلی دلیل کمزور ہے۔ قرآنِ حکیم میں بیان کردہ اُصولوں میں بھی، خلافتِ راشدہ کے عہد میں، استثنیٰ کی صورتیں نظر آتی ہیں۔ مثلاً قرآنِ حکیم نے چور کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے لیکن حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں یہ سزا معطل کردی تھی۔ اس طرح کی بیسیوں مثالیں موجود ہیں۔ علاوہ ازیں یہ نکتہ قابلِ توجہ ہے کہ مضاربت کسی قرآنی آیت کی رو سے جائز نہیں ہے بلکہ قیاس کی بنیاد پر جائز ہے۔ مضاربت کی شکل تجارت سے ملتی ہو تو جائز، سود سے ملتی ہو تو ناجائز ہے۔ بحیثیت مجموعی، بقول مولانا محمد طاسین، مکروہ ہے۔ معذور افراد (عورتیں، بچے، بیمار، بوڑھے) مستثنیٰ ہیں۔ اسی طرح معذور افراد کے لیے بلکہ ان "ہٹے کٹے" مردوں کے لیے بھی جو سرکاری فرائض کے باعث کاشت کاری نہ کر سکتے ہوں، اپنی زمین دوسروں سے کاشت کروانے کی اجازت قانوناً دی جاسکتی ہے۔ اس سے جاگیرداری نظام قائم نہیں ہوتا۔ مولانا مودودی نے خود بھی مزارعت کی واحد جائز شکل یہ بتائی ہے کہ وہ تجارت کی طرح ہو۔ مہاجرین اور انصار کے مابین بھی تجارت کا سا معاملہ تھا۔ اس میں عدل تھا، ظلم نہیں تھا۔ اس طرح کی صورت کہیں کہیں آج بھی ہے اور اسے جائز ٹھہرایا جاسکتا ہے، لیکن وہ مزارعت جو جاگیرداری نظام کی بنیاد بنتی ہے، اسلامی اُصولوں سے قطعی انحراف ہے۔ اس کی کچھ تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۲) اسلامی قانونِ وارثت کی رو سے بسا اوقات بہت سے مرنے والوں کی میراث ایک آدمی کے پاس بھی جمع ہوسکتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ایک طرف سیکڑوں ایکڑ ایک شخص کے پاس سمٹ آئیں اور دوسری طرف محدود رقبے کے سوا باقی زمین سے استفادہ اس کے لیے حرام ہو۔

حرام مزارعت ہے، اس کے سوا بھی استفادے کی متعدد صورتیں ہیں۔ اوّلاً تو قل العفو پر عمل ہونا چاہیے جس کی تلقین خود قرآنِ حکیم میں ہے۔ اس کی آخرت اور محروم افراد کی زندگی کے لیے بہترین صورت یہی ہے۔ وہ زمین کو فروخت کرسکتا ہے اور خود کاشت نہ کر سکنے کی صورت میں زمین کو روک رکھنے سے بہتر ہے کہ اسے، کرائے پر دے دے۔

(۳) خریداری کا غیر محدود حق جس طرح تمام جائز چیزوں میں آدمی کو حاصل ہے،

اسی طرح زمین کے معاملے میں بھی حاصل ہے۔

یہ غیر محدود حق جب جماعتی مفاد کے منافی ہوگا تو ریاست کی مداخلت ضروری ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر ایک تاجر بہت بڑی مقدار میں پیاز خرید کر ذخیرہ کر لیتا ہے تاکہ مہنگا ہو تو فروخت کرے، جائز نہیں ہے۔ اگر وہ بھارت کو برآمد کر دیتا ہے اور پاکستان میں پیاز کی قلت پیدا ہو جاتی ہے تو یہ بھی جائز نہیں ہے۔ یا مثلاً ایک شخص بڑے پیمانے پر جانور خرید کر اتحادی افواج کے لیے افغانستان سمگل کر دیتا ہے اور نتیجے کے طور پر پاکستان میں جانور مہنگے ہو جاتے ہیں تو یہ ناجائز ہے۔ ذاتی استعمال کے لیے غیر محدود خریداری اسلام کے منافی ہے کہ اسراف سے منع کیا گیا ہے۔

(۴) روپیہ پیسہ، جانور، استعمالی اشیا، مکانات، سواری، غرض کسی چیز کے معاملے میں بھی قانوناً ملکیت کی مقدار پر کوئی حد نہیں ہے۔ پھر آخر زرعی جائداد میں وہ کون سی خصوصیت ہے کہ حدِ خاص سے زیادہ اس پر پابندی ہو۔

سورۂ الھمزہ میں اللہ کا فرمان ہے کہ تباہی ہے ہر اس شخص کے لیے جس نے مال جمع کیا اور اسے گن گن کر رکھا۔[۱۲۸] قوانین قرآن کی روشنی میں بننے چاہییں نہ کہ فقہ کی روشنی میں قرآنی آیات کو نظر انداز کر دیا جائے۔ یہی سلوک قل العفو کے ساتھ ہوا ہے۔ پھر اسراف سے بھی منع کیا گیا ہے۔ ان اُمور سے قطع نظر زرعی جائداد میں ایک منفرد خصوصیت بھی ہے۔ زمین ذرائع پیداوار میں شامل ہے۔ سید مودودی کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام میں اشیائے صرف اور ذرائع پیداوار میں فرق نہیں ہے۔ احادیثِ رسولؐ کی روشنی میں غور کریں تو فرق صاف ظاہر ہے۔ روپیہ پیسہ یا جانور وغیرہ حدِ خاص سے زیادہ جمع کیے جائیں تو عوامی مفاد متاثر نہیں ہوتا۔ ذرائع پیداوار پر حدِ خاص سے زیادہ قبضہ جمایا جائے تو مفادِ عامہ پر زد پڑتی ہے۔ سورۂ رحمٰن کی دسویں آیت کا ترجمہ ہے: ''زمین کو اللہ نے سب مخلوقات کے لیے بنایا۔'' یعنی انسانوں کے علاوہ دوسری جاندار مخلوق کے لیے بھی۔[۱۲۹] اب یہ تو درست ہے کہ زمین کو قومی ملکیت میں لینے کے جواز یا عدمِ جواز سے اس آیت کا تعلق نہیں ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ پرندے، جنگلی جانور اور کیڑے مکوڑے تو

زمین سے خوراک حاصل کرنے میں آزاد ہوں لیکن انسان جب تک نصف یا تہائی پیداوار زمیندار کے حوالے نہ کرے، اسے زمین کاشت کر کے خوراک حاصل کرنے سے محروم رکھا جائے۔

(۵) واجبی حقوق وصول کر لینے کے بعد اسلام احسان اور فیاضی کو آدمی پر فرض قرار نہیں دیتا۔ اب آخر زرعی زمین میں وہ کیا خصوصیت ہے جس کی بنا پر صرف اسی کے معاملے میں اپنے اس عام اُصول کو بدل دے۔

اس کا نقلی جواب تو یہ ہے کہ اکابر صحابہ بشمول حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ، جو حضورؐ کے بہت قریب تھے، کی روایت کردہ دسیوں احادیث میں خود کاشتی سے بچ جانے والی زمین کو دوسرے بھائیوں کے حوالے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ عقلی جواب یہ ہے کہ پیداوار کے اس سب سے بڑے ذریعے کا ارتکاز مفاد عامہ کے منافی ہے۔ جاگیرداری کے بل پر ایوانِ اقتدار میں پہنچنا اور قانون سازی کو اپنی اغراض کے تحت رکھنا سامنے کی باتیں ہیں۔ اس حکمتِ عملی کے تحت یہ لوگ ٹیکس تک ادا نہیں کرتے۔ جماعت اسلامی کے نائب امیر اور اقتصادیات کے ماہر پروفیسر خورشید احمد لکھتے ہیں:

> اس سلسلے میں سب سے اہم طبقات بڑے زمین دار اور جاگیردار ہیں جو انکم ٹیکس سے عملاً مستثنیٰ ہیں...... ستم یہ ہے کہ اصل فائدہ اُٹھانے اولے دیہی آبادی کے ۹۵ فیصد عوام نہیں بلکہ وہ پانچ فیصد زمین دار ہیں جن کے ہاتھوں میں زیر کاشت رقبے کا ۵۰ فیصد ہے اور جن کے رہن سہن کا انداز بادشاہوں جیسا ہے جو دیہات میں نہیں شہروں میں بھی محلات کے مالک ہیں۔[۱۳۰]

(۶) اسلامی قانون نے تجارت، صنعت اور معاشی کاروبار کے تمام شعبوں میں آدمی کو اس بات کی کھلی اجازت دی ہے کہ وہ نفع ونقصان کی شرکت کے اُصول پر دوسروں کے ساتھ معاملہ کر لے لیکن آخر اس بات کے لیے کون سے معقول وجوہ ہیں کہ ایک شخص اپنا سرمایہ زمین کی شکل میں تہائی یا نصف پر مزارعت کے

لیے نہ دے سکے۔

اس دلیل کا جواب بھی وہی ہے جو اُوپر (۴) اور (۵) کے تحت دیا جا چکا ہے۔

مزارعت پر پابندی کی صورت میں بیان کردہ اسلامی نظام میں ''نہایت صریح'' تناقضات کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ چنانچہ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ مزارعت اور موجودہ نظامِ زمین داری کو بحال رکھا جائے تو اسلامی نظام میں کیا کیا تناقضات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے لیے، سب سے پہلے، خود مولانا مودودی کی تحریروں پر ایک نگاہ ڈالنا مناسب ہے مولانا، پرانے جاگیرداری نظام کے بارے میں، لکھتے ہیں:

> اس رعیت میں بھی بہت سے طبقات تھے جن میں سے کوئی اونچا تھا اور کوئی نیچا۔ یہ طبقاتی تقسیم اور اس تقسیم کی بنا پر مراتب اور حیثیات اور حقوق کی تفریق اس سوسائٹی میں گہری جڑوں کے ساتھ جم گئی تھی۔ اس طرح نظامِ جاگیرداری کا معاشرہ ایک زینے کی سی شکل اختیار کر گیا تھا جس کی ہر سیڑھی پر بیٹھنے والا اپنے سے نیچے والے کا خدا اور اپنے سے اُوپر والے کا بندہ بنا ہوا تھا۔[۱۳۱]

یہ بیان قبل از اسلام یورپی نظامِ جاگیرداری (Feudal System) کے ضمن میں ہے۔ ہمارے موجود نظامِ جاگیرداری میں بھی اونچ نیچ اور بندگی و خدائی کا وہی حال ہے اور مولانا مودودی نے، بڑی حد تک، اس کا اعتراف کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

> اگر ہم بے قید معیشت کے اُصول اختیار کرتے ہیں جن کی رو سے ہر شخص کو بے روک ٹوک یہ موقع حاصل رہتا ہے کہ جس قدر ذرائع پیداوار کو چاہے اپنے قبضے میں لائے اور جس طرح چاہے اپنے نفع کے لیے سعی و جہد کرے، نیز جن کی رو سے سوسائٹی میں عدل و توازن قائم کرنے کے لیے صرف مقابلہ و مسابقت اور کسر و انکسار کے خودرو قوانین ہی پر اعتماد کر لیا جاتا ہے، تو اس سے سرمایہ داری نظام کی وہ خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، اور ہماری سوسائٹی کی حد تک جاگیرداری نظام کی بھی وہ بہت سی خرابیاں باقی

رہ جاتی ہیں، جن کا ذکر اس سے پہلے ہم "نظامِ جاگیرداری" اور "جدید نظامِ سرمایہ داری" کے زیرِ عنوان کر چکے ہیں۔ ۱۳۲

مولانا "اسلامی نظامِ معیشت" کے بنیادی ارکان کے بڑے عنوان کے تحت وضاحت کرتے ہیں کہ "سب سے پہلی چیز یہ ہے کہ اسلام اپنے پیروؤں کو دولت کمانے کا عام لائسنس نہیں دیتا بلکہ کمائی کے طریقوں میں اجتماعی مفاد کے لحاظ سے جائز اور ناجائز کا امتیاز قائم کرتا ہے۔" ۱۳۳ کچھ آگے چل کر لکھتے ہے کہ "دوسرا اہم حکم یہ ہے کہ جائز طریقوں سے جو دولت کمائی جائے اس کو جمع نہ کیا جائے، کیونکہ اس سے دولت کی گردش رُک جاتی ہے اور تقسیمِ دولت میں توازن برقرار نہیں رہتا...... اسی لیے قرآن بخل اور قارونیت کا سخت مخالف ہے۔" ۱۳۴ کچھ اور آگے مولانا بیان کرتے ہیں کہ "اسلام سرے سے اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی اپنی ضرورت سے زائد دولت کو جمع کر کے رکھے...... یعنی آپ کے پاس اپنی ضرورت سے جو کچھ بچ جائے اس کو جماعت کی بھلائی کے کاموں میں خرچ کر دیں کہ یہی سبیل اللہ ہے۔ وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ (البقرہ ۲۱۹) "اور وہ تم سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں کہو کہ جو ضرورت سے بچ رہے۔" ۱۳۵

ایک اور مقام پر ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ 'ایک راہ چلتا آدمی بھی اس بات کو خوب جانتا ہے کہ جس شخص کی معاش آزاد نہیں ہے اسے درحقیت کوئی آزادی بھی حاصل نہیں ہے، نہ رائے کی، نہ زبان اور قلم کی اور نہ سعی و عمل کی۔" ۱۳۶ مزید یہ کہ "کاروبار کے ان غلط طریقوں کو بند ہو جانا چاہیے جو اجتماعی مفاد کے لیے نقصان دہ ہیں۔" ۱۳۷ مولانا مودودی کے دو اور اقتباسات قابلِ توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ "زمین کا موجودہ بندوبست نہایت ناقص اور غیر منصفانہ ہے۔ بلاشبہ زمین داری اور جاگیرداری اس قدر خرابیوں سے لبریز ہو چکی ہے کہ ہماری پوری معیشت اور معاشرت اس کے زہر سے متاثر ہو رہی ہے۔" ۱۳۸

دوسرا اقتباس حسبِ ذیل ہے:

ہمارے ملک میں یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے کہ بعض جگہ بہت بڑے بڑے رقبے جو ہزاروں سے گزر کر لاکھوں ایکڑ تک وسیع ہیں، کچھ خاندانوں

کے پاس جاگیر یا زمین داری کے طور پر مدتوں سے چلے آرہے ہیں۔ ان میں سے بعض وہ ہیں جو انگریزی حکومت نے ملک پر قابض ہونے کے بعد غداریوں کے صلے میں اصل حق داروں سے چھین کر دیے تھے۔ بعض جزوی یا کلی طور پر خریدے بھی گئے تھے اور بعض ایسے بھی تھے کہ سردارانِ قبائل نے گزشتہ صدیوں میں کسی وقت ان پر قبضہ کر لیا تھا۔ ان سب کے متعلق آج یہ تحقیق کرنا سخت مشکل ہے کہ کس کی ملکیت کس طرح شروع ہوئی، اور آیا وہ شرعاً جائز نوعیت کی تھی یا ناجائز نوعیت کی اور یہ حقیقت ہے کہ اتنے بڑے بڑے رقبوں کی ملکیت سے، جن سب کا جائز ہونا بھی متحقق نہیں ہے، ہمارے نظامِ معیشت میں سخت ناہمواری پیدا ہوگئی ہے۔ اس حالت میں شرعاً یہ درست ہوگا کہ ایک عارضی تدبیر کے طور پر ملکیت کی ایک حد مقرر کر دی جائے، اور اس حد سے زائد جو رقبے لوگوں کے پاس ہوں انھیں ایک منصفانہ شرح سے خرید کر آگے غیر مالک کاشت کاروں کے ہاتھ منصفانہ شرح پر فروخت کر دیا جائے۔ ۱۳۹

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک بے قید معیشت کے نتیجے میں معاشرے میں عدل و توازن برقرار نہیں رہتا۔ اسلام میں جائز اور ناجائز کا امتیاز اجتماعی مفاد کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اسلام دولت جمع کرنے سے روکتا ہے۔ ضرورت سے زائد دولت خلقِ خدا پر خرچ کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ پاکستان میں زمین داری کا موجودہ بندوبست نہایت ناقص اور غیر منصفانہ ہے اور ہماری معیشت و معاشرت اس کے زہر سے متاثر ہو رہی ہے۔ انگریزوں نے غداریوں کے عوض اپنے وفاداروں کو جاگیریں عطا کیں۔ بڑے بڑے رقبوں پر زمین داروں کے قبضے سے پاکستانی معیشت میں سخت ناہمواری پیدا ہوگئی ہے۔ ایسی صورت میں شریعت ملکیت کی حد مقرر کرنے کی (عارضی طور پر) اجازت دیتی ہے۔

معیشت کے ضمن میں سیّد مودودی کی یہ آرا اسلامی اور پاکستانی نقطۂ نظر کی بہترین ترجمان ہیں، تاہم بعض باتوں سے، بجا طور پر، اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ انگریزوں

نے غداریوں کے صلے میں جو جاگیریں اپنے وفاداروں کو عطا کیں، وہ ضبط ہو سکتی ہیں اور انھیں متعلقہ کسانوں کو بلا معاوضہ تقسیم کیا جا سکتا ہے نیز اگر پاکستان میں زمین داری کا موجودہ بندوبست، جو "نہایت ناقص اور غیر منصفانہ" ہے، مستقل طور پر انصاف و توازن اور اجتماعی مفاد کے مطابق بنانا ہے تو ملکیتِ زمین کی حد بھی عارضی طور پر نہیں بلکہ مستقل طور پر مقرر کرنا پڑے گی۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا جو اقتباس جسٹس شفیع الرحمٰن نے اپنے فیصلے میں درج کیا تھا اس کا پہلا حصہ مزارعت نیز جاگیرداری کو جائز قرار دیتا ہے۔ جسٹس موصوف نے اس سے اثر لیا اور جو رائے قائم کی وہ زرعی اصلاحات کے حق میں نہیں تھی۔ شریعت اپلٹ بینچ کے دوسرے چار جج صاحبان میں سے دو اکابر علما کا فیصلہ بھی زرعی اصلاحات کے خلاف تھا، چنانچہ پانچ میں سے تین جج صاحبان ایک طرف ہو گئے اور اس طرح اکثریتِ رائے سے زرعی اصلاحات مسترد ہو گئیں۔ یہ نتیجہ تھا تقلید کا، حنفی مسلک یعنی قاضی ابویوسف کی تقلید کی گئی۔ امام ابوحنیفہ کا یہ مؤقف کہ مزارعت باطل ہے نظر انداز ہوا۔ حضور ﷺ کی واضح احادیث بے کار گئیں۔ قل العفو کی تعلیم غیر متعلق ٹھہری۔ اجتماعی مفاد قربان ہوا اور آئندہ کے لیے بھرپور زرعی اصلاحات کا راستہ بند ہو گیا۔ ہمارا موجودہ زمین داری نظام نہ صرف ہماری معیشت و معاشرت کو زہر آلود کر رہا ہے بلکہ جاگیرداری اور وڈیرہ شاہی کے زیرِ اثر پاکستان کی سیاست بھی زہر آلود ہے، چنانچہ زرعی اصلاحات مسترد ہو جانے سے جاگیرداری کو نئی زندگی ملی اور خمیازہ پوری پاکستانی قوم بھگت رہی ہے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے مذکورہ اقتباس کے دوسرے حصے میں مختلف نتیجہ مضمر ہے۔ یہ حصہ مولانا کی ان آرا سے مطابقت رکھتا ہے جو اُوپر درج کی گئی ہیں۔ یہ حصہ یہاں دوبارہ نقل کیا جاتا ہے:

> زمین داری کی واحد صورت صرف یہ باقی رہنے دی جائے کہ مالکِ زمین اور مزارع کے درمیان تجارت کے شریکوں جیسا تعلق ہو۔ اس سے گزر کر جو زمین داری آلہ ظلم بن جائے یا ریاست کے اندر ایک ریاست کی شکل

اختیار کر جائے، یا جسے ناجائز طریقوں سے اقتدار حاصل کرنے کا ذریعہ بنالیا جائے وہ چونکہ جائز زمین داری کی تعریف سے خارج ہے۔ اسے شخصی ملکیت کا وہ تحفظ حاصل نہ ہو جو صرف جائز زمین داری کا حق ہے۔

مولانا نے جائز زمین داری کی جو واحد شکل بتائی ہے اس کے پس منظر میں سورۃ النساء کی آیت ۲۹ ہے جس میں اللہ کا فرمان ہے کہ ''اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناروا طریقوں سے نہ کھایا کرو بجز اس کے کہ لین دین آپس کی رضامندی سے ہو۔''[۱۴۰]

آپس کی رضا مندی بالادستوں اور تہی دستوں میں محال ہے۔ مولانا نے مزارعت کو جائز بنانے کے لیے جو اصلاحیں، ریاستی مداخلت کے طور پر، تجویز کی ہیں ان پر عمل درآمد بھی مشکل ہے۔ اوّل تو بے بس کسانوں کے ووٹوں سے ایوانِ اقتدار میں پہنچنے والے زمین دار اپنے مفاد کے منافی کوئی قانون بننے نہیں دیں گے۔ انھوں نے تو خود کو اب تک انکم ٹیکس سے مستثنیٰ کر رکھا ہے۔ بفرضِ محال کسانوں کے لیے مزارعت کی بہتر شرائط منظور ہو بھی جائیں تو کسانوں کو کچھ فائدہ ہو جائے گا۔ بحیثیتِ مجموعی بالا دست بدستور بالا دست رہیں گے اور دولت و اقتدار کے مزے لوٹتے رہیں گے اور کسان بدستور محکومی کا شکار نیز بنیادی انسانی حقوق سے محروم رہیں گے۔ مزارع کی معیشت آزاد نہیں ہوتی اور طاقت ور زمین دار کے آگے دبا رہتا ہے۔ گاؤں کے زمین دار اور وڈیرے کے لیے ''دِہ خدا'' (گاؤں کا خدا) کی ترکیب وضع ہونے کا یہی سبب ہے۔

علامہ اقبال نے بھی یہ ترکیب استعمال کی ہے:

دِہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں!
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں![۱۴۱]

بقول سیّد مودودی ''جس شخص کی معیشت آزاد نہیں ہوتی اسے درحقیقت کوئی آزادی بھی حاصل نہیں ہے، نہ رائے کی نہ زبان اور قلم کی اور نہ سعی و عمل کی۔'' معاملات میں مزارع، اللہ کے احکامات سے زیادہ زمین دار کی مرضی کا پابند ہوتا ہے۔ اس کا ووٹ

وڈیرے کا ہوتا ہے، خود لے یا جاگیردار کے ہاتھ فروخت کردے۔ کہا جائے تو جعلی ووٹ بھی بھگتانا پڑتے ہیں۔ اسی سبب سے پاکستان کا جسدِ سیاست زہر آلود ہوتا رہا ہے۔ نااہل، خودغرض، عیش پرست اور بدعنوان لوگ جاگیر اور دولت کے بل پر ایوانِ اقتدار میں پہنچ جاتے ہیں اور ملک کو لوٹتے رہتے ہیں۔ جائز زمین داری کی جو واحد صورت مولانا مودودی نے بتائی ہے، جاگیردار اس کا پابند نہیں ہوتا۔ پاکستان کے موجودہ نظامِ زمین داری میں تجارت کے شریکوں جیسا تعلق نہیں ہے۔ یہاں تعلق مالک اور مزارع کا ہوتا ہے۔ مزارع ہونا کیا معنی رکھتا ہے، یہ مزارع ہی جانتا ہے۔ مفلوک الحال تو ہوتا ہی ہے، سر اُٹھا کر چلے تو عزت و آبرو بھی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ جاگیردار ظلم کرنے کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے اکثر ظلم کرتا ہے۔ اپنی جاگیر میں اپنا حکم چلاتا ہے۔ اس کی جاگیر ریاست کے اندر ریاست تو ہوتی ہی ہے، اس کا سیاسی کردار پورے ملک میں بڑے بڑے مسائل کو جنم دیتا ہے۔

قیامِ پاکستان کے بعد سب سے بڑا المیہ ہمارے لیے مشرقی پاکستان کی علاحدگی تھی۔ اس کا بڑا سبب بھی فیوڈل کلچر تھا۔ مسعود مفتی، ۱۹۷۱ء میں، حکومتِ مشرقی پاکستان کے محکمہ تعلیم کے سیکرٹری تھے۔ ڈاکٹر انور دل اور عافیہ دل کی کتاب Bengali Language Movement to Bangladesh کے فلیپ پر لکھتے ہیں:

> This well-intentioned,well-written, and well-documented book brings out the inherent tragedy of that Pakistan which was born in 1947. The basic ingredients of this tragedy lay in the gulf between the selfish, conspiratorial and despotic style of the ruling feudal elite and the patriotic, trusting and docile people in both wings of the country. The break-up in 1971 was a blessing in disguise for Bangladesh because it has escaped from the feudal hold, but Pakistan of today (1999) continues to suffer from the same original tragic structural law.For Bangladesh, therefore, this book is a record of history, but for today's Pakistan it is

a grim warning that if the secretive decision making continues to remain divorced from ground realities, the rulers will again push the nation towards another catastrophe. The authors have done a commendable job in portraying a candid and balanced perspective from many angles including their own and those of East pakistan, West Pakistan, India, Britain, and Bangladesh. It is an excellent record for posterity.

اسلام میں تو ارتکاز کی اجازت ہی نہیں ہے خواہ وہ دولت کا ہو یا زمین کا تاہم مولانا مودودی نے جائز اور ناجائز زمین داری میں امتیاز قائم کیا ہے۔ اسی کو معیار بنا کر دیکھا جائے تو بھی ہمارے ہاں جائز زمین داری کی واحد شکل موجود نہیں ہے۔ ناجائز زمین داری کی جملہ شکلیں جو انھوں نے بیان کی ہیں وہ سب پاکستان کے موجودہ نظامِ زمین داری میں موجود ہیں۔ اس سے بڑھ کر یہ نظام پاکستان کو اسلامی فلاحی ریاست بنانے میں رکاوٹ ہے۔ درحقیقت یہ نظام سرے سے اسلامی اقدار کے منافی ہے۔ اسلام دولت کے ارتکاز، اسراف اور عیش پرستی پر روک لگاتا ہے، جاگیردار یہ سب کچھ کرتا ہے۔ اسلامی معیشت عدل، توازن اور اجتماعی مفاد پر استوار ہوتی ہے جبکہ جاگیرداری اونچ نیچ کو جنم دیتی ہے اور اجتماعی مفاد کی مٹی پلید کرتی ہے۔ اسلام کی بنیاد تصورِ توحید پر ہے، جاگیرداری میں یہ تصور دھندلا جاتا ہے۔ پاکستان کو اُوپر اُٹھانے اور آگے لے جانے کے لیے اجتماعی مفاد کی پاسداری ناگزیر ہے اور اس کے لیے ایک اہم اقدام یہ ہے کہ ملک بھر کے کسانوں کو زمین کا مالک بنایا جائے۔ زرعی اصلاحات کے خلاف اپیل جو وفاقی شرعی عدالت نے، بجا طور پر، مسترد کر دی تھی، سپریم کورٹ کے اپیلٹ بینچ میں پہنچ کر منظور ہو گئی۔ وجہ جسٹس شفیع الرحمٰن کا مسلکی علما، بشمول مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، سے متاثر ہو جانا تھا۔ علما نے مسلک کی پابندی کی اور تقلید میں مبتلا رہے۔ تقلید سے اُوپر اُٹھ کر اجتہادی نظر سے کام لیتے تو نتیجہ مختلف ہوتا۔ اس ضمن میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے مؤقف سے استفادہ ممکن تھا، حضرت عمرؓ کے اقدامات روشنی کا مینار تھے۔ ۱۳۲ اس روشنی سے فیضان حاصل کیا جا سکتا تھا۔

محمد ﷺ کی دسیوں واضح احادیث کی پابندی کی جاسکتی تھی اور سب سے بڑھ کر قرآنِ حکیم کی معاشی تعلیمات کو بروئے کار لایا جاسکتا تھا۔

اسلامی فقہ کی تدوینِ نو

مسلمانوں کے عہدِ زوال میں فقہ اسلامی کا ارتقا رکا رہا۔ مسلمان جمود کا شکار تھے جبکہ مغربی دُنیا تیزی سے بدل رہی تھی۔ مغرب میں علوم وفنون میں زبردست ترقی ہوئی اور ایک ایک علم کے کئی کئی شعبے قائم ہوتے گئے۔ ہر شعبے میں مہارتوں نے جنم لیا اور مغربی تہذیب تیز رفتار تبدیلیوں سے دوچار ہوئی۔ یہ تبدیلیاں مثبت اور منفی دونوں طرز کی تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ نئی ضرورتوں کے تحت، قوانین بھی بنتے رہے۔ جو مسلم ممالک مغربی طاقتوں کے زیرِ نگیں آتے گئے، ان پر مغرب کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ مغربی اقوام نے محکوم مسلم ممالک میں اپنے تعلیمی نظام کو رواج دیا اور بڑی حد تک اپنے قوانین نافذ کر دیے۔ مسلم دُنیا ان کے معاشی، عمرانی اور سیاسی تصورات ونظامات سے بھی متاثر ہوئی اور یہ سلسلہ اب تک رُکا نہیں ہے، لیکن بیسویں صدی کے اوائل میں علامہ اقبال نے ان عوامل کا جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ اسلامی قوانین کے احیا اور نئی ضرورتوں کے تحت ان کی تدوینِ نو کی طرف توجہ دلائی۔ اجتہاد پر بھی سب سے پہلے اُنھوں نے زور دیا۔ برِ صغیر میں، مستقبل میں، بننے والی الگ مسلم ریاست کے لیے اجتماعی اجتہاد کا ایک پیراڈائم بھی دے دیا۔

علامہ اقبال کی وفات کے بعد، عرب دُنیا میں آزاد ہونے والے مسلم ممالک میں اسلامی فقہ کی تدوینِ نو کا کام شروع ہوا۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی نے محاضراتِ فقہ میں اس کی تفصیل دی ہے۔ یہ کام زیادہ تر پرائیویٹ اور سرکاری اداروں کے ذریعے اجتماعی اجتہاد کی شکل میں ہوا۔ قیامِ پاکستان کے بعد یہاں بھی اسلامی قانون کے نفاذ کے مطالبے کے ساتھ ساتھ، جدید مسائل کے حل کے لیے اجتہاد کی ضرورت کا احساس بڑھتا گیا۔ رفتہ رفتہ اجتماعی اجتہاد کے متعدد سرکاری اور غیر سرکاری ادارے وجود میں آگئے۔ عرب دُنیا میں جو کام ہوا وہ کسی ایک فقہی مسلک کے دائرے میں محدود نہیں تھا اور نہ ایسا ممکن تھا۔ مسلم ممالک نے ایک دوسرے سے استفادہ بھی کیا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فقہی مسالک کی جو حدود تھیں وہ ایک ایک کر کے دھندلانے لگیں۔ اب وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دُنیائے اسلام میں باہمی مشاورت اور اشتراکِ عمل سے یہ اجتہادی کام کیا جارہا ہے۔ اس اجتماعی اجتہاد کے نتیجہ میں فقہی مسالک کی حدود مٹ رہی ہیں۔ ایک نئی فقہ وجود میں آرہی ہے جس کو نہ فقہ حنفی کہہ سکتے ہیں نہ مالکی نہ حنبلی نہ جعفری بلکہ اس کو اسلامی فقہ ہی کہا جائے گا۔[۱۴۳]

کچھ آگے ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ:

یہ اتنے بڑے اور پیچیدہ مسائل ہیں کہ کسی ایک فقہ کے دائرے میں رہتے ہوئے ان کا حل تلاش کرنا مشکل ہے۔ بعض جگہ ایسا بھی ہوا ہے کہ چار مشہور فقہی مسلکوں کے دائرے سے نکل کر دیکھنا پڑا۔ بعض جگہ براہِ راست قرآن وسنت کی نصوص سے استنباط کر کے تمام فقہا یا زیادہ تر فقہا کے نقطۂ نظر کو نظر انداز کرنا پڑا۔[۱۴۴]

برِّصغیر کے وہ علما جو تقلید پر جمے ہوئے اور اس کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں، اس پوری پیش رفت سے لاتعلق دکھائی دیتے ہیں۔ وہ برسرِ زمین تبدیل شدہ صورتِ حال اور نئے مسائل کا ادراک بھی نہیں کر پا رہے، لیکن وہ علما جن کی نظر میں وسعت ہے، اس بات کا برملا اعتراف واعلان اور اس پر اصرار کر رہے ہیں کہ فقہ میں حالات وزمانہ کی رعایت سے تبدیلیاں ناگزیر ہیں۔ اس کی ایک نمایاں مثال مولانا محمد تقی امینی ہیں جن کی تحریروں کے کچھ اقتباسات پیچھے درج ہو چکے ہیں۔ اسی طرح مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مولانا گوہر رحمٰن، مولانا محمد حنیف ندوی اور بعض دوسرے علما کا مؤقف بیان ہو چکا ہے۔ اس بحث کے آخر میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا نقطۂ نظر پیش کرنے سے پہلے مولانا محمد متین ہاشمی کا ذکر ضروری ہے جن کی ادارت میں منہاج کا اجتہاد نمبر شائع ہوا۔ اس میں متعدد علما اور صاحبانِ علم ودانش کے مقالات نیز آرا شامل ہیں جن میں اجتہاد کی اہمیت وضرورت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اداریے میں مولانا موصوف لکھتے ہیں:

"عالمی سطح پر تمدنوں اور افکار کے مخلوط ہونے سے بہت سی ایسی نئی صورتیں پیدا ہوئیں جن کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر سے قانون سازی اس سطح پر نہیں ہو سکی جس سطح پر اس کی ضرورت تھی۔ چنانچہ جب پاکستان میں اسلام کی ہیئتِ اجتماعیہ کی طرف مراجعت کا آغاز ہوا تو اس کی ابتداء ہی میں اندازہ ہونے لگا کہ نئے تناظر میں نئے حالات اور نئی کیفیات سے نبرد آزما ہونے کے لیے فقہ اسلامی کا عظیم ورثہ ایک تدوینِ نو کا تقاضا کرتا ہے۔"

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے، زوردار انداز کے ساتھ، اسلامی ریاست سمیت متعدد تحریروں میں اجتہاد کی ضرورت واضح کی ہے۔ مغرب میں علوم و افکار کی پیش رفت اور مادی ترقی کا ذکر کرنے کے بعد، تجدید و احیائے دین میں اپنا نقطۂ نظر اس طرح پیش کیا ہے:

اب تجدید کا کام نئی اجتہادی قوت کا طالب ہے۔ محض وہ اجتہادی بصیرت جو شاہ ولی اللہ صاحب یا ان سے پہلے مجددین کے کارناموں میں پائی جاتی ہے، اس وقت کے کام سے عہدہ برآ ہونے کے لیے کافی نہیں ہے۔ جاہلیت جدیدہ بے شمار نئے وسائل کے ساتھ آئی ہے اور اس نے بے حساب نئے مسائلِ زندگی پیدا کر دیے ہیں جن کا وہم تک شاہ صاحبؒ اور دوسرے قدما کے ذہن میں نہ گزرا تھا۔ صرف اللہ جل جلالہ کے علم، اور اس کی بخشش سے رسول اللہ ﷺ کی بصیرت ہی پر یہ حالات روشن تھے۔ لہٰذا کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ہی وہ تنہا ماخذ ہے جس سے اس دور میں تجدیدِ ملت کا کام کرنے کے لیے راہ نمائی حاصل کی جا سکتی ہے اور اس راہ نمائی کو اخذ کر کے اس وقت کے حالات میں شاہ راہِ عمل تعمیر کرنے کے لیے ایسی مستقل قوتِ اجتہادیہ درکار ہے جو مجتہدینِ سلف میں سے کسی ایک کے علوم اور منہاج کی پابند نہ ہو، اگرچہ استفادہ ہر ایک سے کرے اور پرہیز کسی سے بھی نہ کرے۔ ۱۳۵

کیا اجتہاد صرف علما کا حق ہے؟

مسلک پرست علما، ائمہ کی سطح کے، اجتہاد کو ناممکن اور غیر ضروری قرار دیتے ہیں اور مسلکی دائرے کے اندر اجتہاد کے روادار ہیں۔ یہ اجتہاد فتاویٰ کی شکل میں سامنے آتا ہے، تاہم اجتہاد منتسب ہو یا مطلق اسے اپنا حق تصور کرتے ہیں۔ کوئی صاحب علم یا عالمِ دین مسلک سے بالاتر ہو کر اجتہادی نقطۂ نظر کو بروئے کار لائے تو بھرپور مزاحمت کرتے ہیں اور متحد ہو کر اس کے پیچھے پڑ جاتے ہیں۔ ان علما کی بھرپور ترجمانی ڈاکٹر محمد یوسف نے کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اجتہاد علما کا حق ہے اور اس حق کی حفاظت رقیبانہ مستعدی کے ساتھ کی جاتی ہے۔ مغربی طرز کی جدید مجالس علما کے اس حق کو مجروح کریں گی۔ اقبال کا یہ خیال غلط ہے کہ علما کو پارلیمان میں مباحث کی راہ نمائی کرنی چاہیے، اس لیے کہ علما غیر علما (laymen) کے ساتھ ان مباحث میں حصہ نہیں لے سکتے۔ یہ اجتہاد ناممکن اور دونوں کی شراکتِ کار ایک منافقانہ تضاد ہے۔ اجتہاد وہی کرے گا جو اس کا اہل ہے۔ جو اہل نہیں ہے، یعنی (layman) وہ نہیں کر سکتا۔ مغرب میں شراب نوشی، بدکاری، صحبتِ ہم جنس، نسل پرستی اور استعمار کو پارلیمان نے جواز عطا کیا، یہ نتیجہ تھا عام آدمی کی آواز کا۔ اجتہاد کا حق علما سے چھین کر پارلیمان کے سپرد کرنے کا یہی انجام ہوگا۔ اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ممکن کہا ہے وہ لازماً ہوں گی۔ کوئی جوہری سائنس دان اپنی تجربہ گاہ میں کسی layman کو گھسنے نہیں دیتا۔ اس کی دخل اندازی سے ہزاروں جانیں خطرے میں پڑ سکتی ہیں، چنانچہ ایک عالم کا فرض ہے کہ غیر عالم (layman) کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کے مشورے کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔

سید حسین نصر نے بھی علما کے حقِ اجتہاد کا دفاع کیا ہے۔[۱۳۶] ڈاکٹر تحسین فراقی لکھتے ہیں "کہ مسلم پارلیمان کو اجتہاد سونپ دیے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی (Layman) کی بقول اقبال تیز بصیرت سے بھی استفادہ ممکن ہو جائے گا لیکن سوال یہ ہے کہ عام آدمی یہ تیز بصیرت کہاں سے لائے گا؟"

۲

ان اعتراضات کے ضمن میں سب سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ layman کا حقیقی مفہوم کیا ہے؟ layman سے عام آدمی مراد لیا جا سکتا ہے لیکن یہ مفہوم نہ جامع ہے نہ مانع ہے اور نہ حقیقی ہے۔ عام آدمی کو انگریزی میں Common man کہا جاتا ہے۔ layman کا مطلب آکسفورڈ ڈکشنری کے مطابق یہ ہے:

> person who does not have an expert knowledge of a subject: a book written for professionals and layman alike.

اگر ایک کتاب بنیادی طور پر کیمیا دانوں کے لیے لکھی گئی ہے لیکن ایک ایسے اُسلوب میں ہے کہ غیر کیمیا دان بھی اس سے استفادہ کر سکتے ہیں تو اس کتاب کے تناظر میں کیمیا دان professionals ہوں گے اور ریاضی، تاریخ، سیاست وغیرہ سے متعلق صاحبان نیز عام پڑھے لکھے افراد laymen شمار ہوں گے۔ ڈاکٹروں کے میڈیکل بورڈ میں ایک انجینئر یا ایک عالمِ دین layman ہوتا ہے۔ سیّد نذیر نیازی نے layman کا ترجمہ ''غیر علما لیکن ماہرینِ قانون'' کیا ہے۔[۱۴۷] یہ ترجمہ محلِ نظر ہے۔ ماہرینِ قانون عموماً مسلم پرسنل لا سے واقف ہوتے ہیں، اس لیے انھیں laymen قرار دینا درست نہیں ہے، البتہ اس خاص تناظر میں ڈاکٹر، انجینئر، سیاست دان اور کاشت کار وغیرہ laymen کہلائیں گے۔ بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی ملائشیا کے کلیۂ قانون کے اُستاد محمد الطاف حسین آہن گر لکھتے ہیں:

> Who are these laymen whom Iqbal points out? Do they include illiterate common men? The answer is no. By laymen, we contend that Iqbal means those muslims who may not be conversant with the intricacies of Fiqh but do possess in depth and profound understanding of other diciplines of life.[148]

معاشیات کے ایک بڑے ماہر سے لے کر ایک زراعت پیشہ گنوار تک ہر layman اپنے علم اور اپنے کام کے دائرے میں ایک خاص بصیرت کا حامل ہوتا ہے اور مجلسِ قانون ساز

میں کام کی بات اپنی علمی و عملی بصیرت کی بنا پر کرسکتا ہے۔ خلفائے راشدین کے عہد میں مدینہ میں اجماع کا طریقہ یہ تھا کہ بقول ڈاکٹر حمید اللہ بڑے چھوٹے مرد، عورتیں سب مشاورت میں شریک ہوتے۔ امام ابو حنیفہؒ نے فقہ کی جو اکیڈمی قائم کی اس میں بھی دیگر علوم اور صلاحیتوں کے لوگ موجود تھے۔ تفصیل اجتماعی اجتہاد کے ضمن میں آرہی ہے۔ ملائیشیا کے داتو عبدالحمید ابو سلیمان لکھتے ہیں کہ جدید علوم میں بے حد وسعت آگئی ہے۔ اجتہاد کے لیے ضروری ہے کہ ہر علم کے ہر شعبے میں مہارتیں میسر ہوں، چنانچہ ماہرین فقہ تنہا اس ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔ مجالس قانون ساز کو معاشی، سیاسی، صنعتی، سائنسی اور دوسرے شعبوں میں قانون سازی میں ان مہارتوں کا میسر ہونا زیادہ ضروری ہے؛ تاہم ان ماہرین کو اسلام کی بنیادی تعلیمات سے بھی بہرہ ور ہونا چاہیے۔[۱۴۸] دلچسپ بات یہ ہے کہ اما لی کے قدامت پرست بزرگ، وہ جو کوئی بھی ہوں خود بیان کرتے ہیں کہ ''عالمی احتفالِ اسلامی کراچی میں منعقد ہوئی تھی۔ پوری دُنیا سے تمام مکاتبِ فکر کے مسلم علما، فقہا تشریف لائے تھے۔ کئی روز ان سے تبادلۂ خیالات ہوتا رہا۔ سب کا یہی خیال تھا کہ مغربی فکر و فلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد، الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔''[۱۴۹] اس سے یہ حقیقت اُجاگر ہوتی ہے کہ علما و فقہا تنہا اب اجتہاد کے اہل نہیں ہیں۔ داتو عبدالحمید ابو سلیمان کی تحریر بھی علما کی نارسائی کو نمایاں کرتی ہے۔ اگر علم کی حیرت ناک وسعتوں کے ماہرین قرآن و سنت کا براہِ راست علم بھی حاصل کرلیں تاکہ ان میں اسلامی مقاصد و اخلاق و اقدار کی بصیرت پیدا ہوجائے تو علما کی اہمیت اور افادیت مزید کم ہوجائے گی اور مسئلہ ان کی قدامت پرستی کا رہ جائے گا' نہ کہ غیر علما (laymen) کو ساتھ بٹھانے کا۔ جدید علوم کے ماہرین، اسلام سے اور علما ان جدید علوم سے آگاہی حاصل کریں تو اجتہاد سمیت اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا عمل تیز تر ہوسکتا ہے۔ علما کی حیثیت و اہمیت کے بارے میں آرا مختلف بلکہ متضاد ہیں۔ قدیمی اور جدیدی دو انتہاؤں پر ہیں۔ ایک طرف ڈاکٹر محمد یوسف کا مؤقف ہے کہ جس طرح کوئی جوہری سائنس دان اپنی تجربہ گاہ میں کسی layman کو گھسنے نہیں دیتا کہ اس طرح ہزاروں جانیں خطرے میں پڑسکتی ہیں، اسی طرح ایک عالم کا فرض ہے کہ غیر عالم layman کو اپنے ساتھ

بٹھانے اور اس کے مشورے کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ دوسری طرف ڈاکٹر جاوید اقبال کا مؤقف یہ ہے کہ پاکستان میں ایسے جید علما سرے سے موجود ہی نہیں ہیں جو اسلامی قانون سازی میں ارکانِ اسمبلی کی راہ نمائی کر سکیں۔ وہ علامہ اقبال کے نام اپنے دوسرے خط میں یہ سوال کرتے ہیں کہ "آپ نے اپنی زندگی میں برِ صغیر کے صرف چند علماء کے علاوہ باقیوں کے علم کے متعلق کچھ اچھے خیالات کا اظہار نہیں کیا۔ اگر چہ ہماری اسمبلیوں کے منتخب رکن نا اہل ہیں، کیا آپ سمجھتے ہیں کہ خطۂ پاکستان میں ایسے جید علما موجود ہیں جو اسلامی قانون سازی کے موقعوں پر ارکانِ اسمبلی کی مثبت راہ نمائی کر سکیں؟"[۱۵۰]

علامہ اقبال اجتہاد کے عمل میں قدیم و جدید دونوں کو شریک کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک علما کو پارلیمان کا ناگزیر حصہ ہونا چاہیے اور قانونی اُمور میں آزادانہ بحث و تمحیص کو روا رکھتے ہوئے قانون سازی میں راہ نما کردار ادا کرنا چاہیے۔ دوسرے علوم و فنون و معاملات کے ماہرین جو فقہ و قانون کے اعتبار سے اگر چہ laymen کے زمرے میں آتے ہیں تاہم اپنے اپنے شعبوں میں ان کی نظر گہری ہوتی ہے، ان مباحث میں کار آمد حصہ لے سکتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد یوسف کا یہ مؤقف کہ اجتہاد کا حق صرف علما کا ہے اور انھیں کسی مشاورت کی ضرورت ہی نہیں ہے، تاریخی اور علمی تناظر میں صائب نہیں ہے۔ تحریکِ پاکستان کے دوران جو علما متحدہ قومیت کے "علمبردار"، کانگرس کے حامی اور قیامِ پاکستان کے مخالف تھے، اگر ان کا اجتہاد کامیابی سے ہم کنار ہو جاتا تو کروڑوں مسلمانوں کی موجودہ اور آنے والی نسلیں ہندو تسلط کے تحت آ جاتیں۔ اس اعتبار سے ان کی جوہری سائنسدان والی تشبیہ مغالطے پر مبنی اور برعکس نتائج کی حامل ہے۔ اقبال کے نزدیک جیسے جیسے مسلمانوں کی زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر رُوح فقہا کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کرتی رہے گی۔ مسلم سکالروں کی بڑھتی ہوئی تعداد کے علاوہ یہ رُوح مختلف صورتوں میں بروئے کار آ رہی ہے۔ علما اس پیش رفت کا حصہ بن کر اسلام کی بہتر خدمت سرانجام دے سکتے ہیں۔ انھیں اسلام کی اجارہ داری کا دعویٰ ترک کرنے اور مذہبی پندار سے باہر

نکلنے کی ضرورت ہے۔ اجتہاد کے عمل میں ایک بدو کا تجربہ بھی کارآمد ثابت ہو سکتا ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی لکھتے ہیں:

> ''اس موقع پر ماوردی کا یہ قصہ خصوصیت سے یاد رکھنے کا ہے جو اس نے اپنے بارے میں خود لکھا ہے کہ میں نے معاملات پر ایک جامع رسالے کی تدوین کی اور اپنے زعم میں یہ سمجھ کر کہ معاملات کی تمام صورتوں کا استیعاب کر لیا ہے، کسی قدر مغرور ہوا۔ لیکن اس کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد دو بدوؤں نے معاملہ کی ایک صورت میرے سامنے پیش کر دی جو میرے لیے بالکل نئی تھی۔ میں اس پر چکرا گیا اور اپنے پندار پر نادم ہوا۔''[۱۵۱]

موجودہ دور میں مسلمانوں کو بڑے بڑے مسائل کا سامنا ہے۔ ان مسائل کا حل علما و فقہا، اپنے طور پر، پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ مثال کے طور پر سرمایہ داری نظام نے مسلم دُنیا کو بھی اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے۔ علما صرف سود پر مضطرب ہیں جبکہ پورے نظامِ سرمایہ داری کو اسلام کے معاشی نظام کے مطابق ڈھالنا ضروری ہے۔ اس ضمن میں جب تک علما اور مسلم ماہرینِ معاشیات مل کر کام نہیں کریں گے؛ مسئلہ حل نہیں ہوگا۔

مولانا محمد حنیف ندوی نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ ''اسلامی نقطۂ نظر سے فقہ کوئی الگ اور منفرد قسم کی چیز نہیں ہے بلکہ زندگی ہی کی کلیت کا ایک ناگزیر حصہ ہے۔ جس کو ہر حالت میں اس کلیت سے اپنا تعلق قائم رکھنا چاہیے۔''[۱۵۲] امام ابوحنیفہؒ نے اسی لیے اپنی فقہی مجلس میں دوسرے علوم و معاملات کے ماہرین کو شامل کیا تھا، چنانچہ یہ کہنا کہ علما، غیر علما کے ساتھ مباحث میں حصہ نہیں لے سکتے یا یہ کہ اجتہاد صرف علما کا حق ہے اور قانون ساز مجالس کا اجتہاد اس حق کو مجروح کرے گا یا یہ کہ ایک عالم کا فرض ہے کہ غیر عالم کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کے مشورے کو قبول کرنے سے انکار کر دے، یہ سب باتیں غیر معقول اور غیر حقیقت پسندانہ ہیں۔ ان کی نہ کوئی سند ہے نہ اعتبار ہے۔ ایسے تحفظات و اعتراضات رُوحِ عصر اور رُوحِ اسلام دونوں کے منافی ہیں۔

اجتہاد: انفرادی یا اجتماعی، پرائیویٹ یا سرکاری سطح پر؟

ڈاکٹر محمد یوسف کا مقالہ ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا۔ وہ جمود کے حامی، اجتہاد مطلق کے مخالف اور تقلید کے علمبردار علما کے پاسدار ہیں۔ ان کے نزدیک ائمہ کا اجتہاد چونکہ انفرادی اور پرائیویٹ تھا اس لیے اداروں کے اور سرکاری سطح کے اجتہاد کو گمراہی قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر تحسین فراقی ان کی ہاں میں ہاں ملاتے ہیں لیکن بعض جدید علما کے حوالے سے اجتماعی اجتہاد کی حمایت بھی کرتے ہیں۔ ان علما میں ڈاکٹر مصطفیٰ زرقا، ڈاکٹر حمید اللہ، شیخ ابوزہرہ، محمد یوسف بنوری اور محمد تقی امینی شامل ہیں۔ ڈاکٹر مصطفیٰ کے بقول اجتہاد ابتدا میں اجتماعی اور شورائی ہی تھا۔ اس کے دوبارہ اجرا کے لیے ڈاکٹر زرقا کی رائے یہ ہے کہ قانونِ اسلامی کے لیے ایک اکیڈمی قائم کی جائے جس میں علما اور ماہرینِ قانون کو شامل کیا جائے جو شرعی علوم میں مہارت رکھتے ہوں، عہدِ جدید کے تقاضوں سے باخبر ہوں اور سیرت و کردار میں ممتاز ہوں۔ اس اکیڈمی میں ان لوگوں کو بھی شامل کیا جائے جو عہدِ جدید کے مختلف علوم مثلاً معاشیات، سیاسیات، اجتماعیات، تمدن، قانون وغیرہ میں سے کسی ایک میں مخصوص امتیازی حیثیت رکھتے ہوں۔ ۱۵۳

ڈاکٹر فراقی لکھتے ہیں کہ ''ڈاکٹر حمید اللہ کا مؤقف علامہ اقبال کے مؤقف سے مختلف نہیں کہ مسلمانوں میں اجماع کا تصور پایا جاتا ہے مگر گزشتہ چودہ سو سال سے اجماع کو ایک ادارے کی حیثیت دینے کی طرف ہم نے کوئی توجہ نہیں کی۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اس کا حل یہ ہے کہ ہر ملک میں ایک انجمنِ فقہا قائم کی جائے۔'' ۱۵۴ تحسین فراقی مزید لکھتے ہیں کہ مولانا محمد تقی امینی کے نزدیک ''اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں مختلف ضروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں۔'' ۱۵۵ یہ تفصیلات درج کرنے کے بعد ڈاکٹر تحسین فراقی رقم طراز ہیں:

> مندرجہ بالا تجاویز اپنی جزئیات میں کسی قدر مختلف ہونے کے باوجود اس امر پر متفق نظر آتی ہیں کہ اجتہاد کے اجتماعی ہونے کی صورت وہ نہیں جو حضرت علامہ تجویز کرتے ہیں۔ (اور اس پر اپنے ذاتی اطمینان اور مسرت

کا اظہار کرتے ہیں)۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اپنے مذکورہ بالا خطبے میں ایک اور جگہ بالکل بجا طور پر لکھا ہے کہ عہدِ نبوی سے لے کر آج تک اسلام میں قانون سازی ایک پرائیویٹ چیز رہی ہے اور فقہا پوری آزادی سے قانون سازی میں مشغول رہے۔ ان کے خیال میں قانون سازی کو پارلیمنٹ سے مخصوص کر دینا اس کے ارتقا کو محدود کر دینے کے مترادف ہے اور حکومت کی سیاسی ضرورتوں کی وجہ سے قانون متاثر ہو کر رہے گا۔ کم وبیش ایسی ہی بات ڈاکٹر ایس ایم یوسف نے *A study of Iqbal's views on Ijma* میں کہی ہے۔[۱۵۶]

اس مقام پر فراقی نے ڈاکٹر موصوف کے مؤقف کو کسی قدر تفصیل سے پیش کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے حوالے سے اقبال کے تصورِ اجماع (پارلیمانی اجتہاد) کو مسترد کرنے کی فراقی کی کوشش بھی محلِ نظر ہے۔ خطباتِ بہاول پور سے نقل کیے گئے اقتباسات کے آس پاس، ڈاکٹر حمید اللہ کی بعض دوسری آرا بھی ہیں جن سے اقبال کے تصورِ اجماع کی توثیق ہوتی ہے۔

ڈاکٹر حمید اللہ کی رائے ہے کہ:

ایک ہی قانون سارے فرقوں کے لوگوں پر نافذ کرنا مناسب نہیں، یعنی جہاں تک Personal قوانین کا تعلق ہے۔ البتہ جو اجتماعی قوانین ہیں، ان میں فرق نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً پارلیمنٹ کے انتخابات، انتظامیہ کے معاملات وغیرہ۔ اس میں ملک کے مختلف نمائندوں کی اکثریت جو اُصول طے کرے گی، اس پر عمل کرنا ہوگا۔ کیونکہ ان مسائل کے متعلق تفصیلیں قرآن و حدیث میں ہمیں نہیں ملیں گی۔ مثلاً نظامِ حکومت کیا ہو؟ اس بارے میں اسلام کوئی حکم نہیں دیتا۔ بادشاہت بھی جائز ہے اور اگر جمہوریت ہو تو وہ بھی جائز ہے اور جماعت کی حکومت ہو تو وہ بھی جائز ہے۔ ان سب کو جب اسلام جائز قرار دیتا ہے تو ان حالات میں ہر دور

کے اور ہر ملک کے لوگ باہم مشاورت کے ساتھ خود ہی طے کریں گے کہ ہمیں کون سا طرزِ حکومت اپنے زمانے کے لیے اختیار کرنا چاہیے۔ ۱۵۷

آگے چل کر ڈاکٹر حمید اللہ، کچھ اور وضاحت کے ساتھ، حسبِ ذیل رائے پیش کرتے ہیں:

> جس چیز سے متعلق قرآن وحدیث میں صراحت نہیں ہے اور ایک ایسا مسئلہ پیدا ہوا ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے تو اس کے لیے ہم اجتہاد کے ذریعے سے اسلامی نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش، انفرادی طور پر بھی کریں گے اور باہمی مشاورت سے بھی یعنی اجتماعی طور پر بھی۔ سب لوگ متفق ہوتے ہیں تو فبہا ورنہ ہماری حکومت کو جو رائے اپنی پارلیمنٹ کے ارکان کی کثرتِ رائے کی بنیاد پر مناسب معلوم ہوگی، اس پر عمل کرایا جائے گا۔ ۱۵۸

یہ آرا اقبال کی آرا سے مختلف نہیں ہیں۔ اپنے مضمون بعنوان 'قومی زندگی' (۱۹۰۴ء) ہی میں اقبال نے انفرادی نیز اجتماعی اجتہاد کو وقت کی ضرورت قرار دیا تھا۔ خطبۂ لاہور (۱۹۳۲ء) میں علما اور مسلم وکلا کی کونسل قائم کرنے کی تجویز دی۔ ڈاکٹر مصطفےٰ زرقا کی مجوزہ اکیڈمی، ڈاکٹر حمید اللہ کی مجلسِ فقہا اور محمد تقی امینی کی مجوزہ مجلسِ ماہرین اسی قسم کی تجاویز ہیں۔ ڈاکٹر فراقی نے محمد تقی امینی کی کتاب اجتہاد کا حوالہ دیا ہے حالانکہ اس سلسلے کی ان کی دوسری کتب بھی ہیں۔ ان کی کتاب فقۂ اسلامی کا تاریخی پس منظر بھی اہمیت کی حامل ہے۔ اس میں دی گئی ایک رائے پارلیمانی اجتہاد کا دروازہ کھولتی ہے۔ ''اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے'' کے زیرِ عنوان مولانا لکھتے ہیں:

> رہی یہ بات کہ اجماع کے افراد کا انتخاب کس طرح کیا جائے یعنی اس کی عملی صورت کیا ہو؟ اس میں شک نہیں کہ تاریخ سے ہم کو اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کے حالات مختلف ہوتے ہیں اور طریقِ کار کا تعین ان حالات پر منحصر ہوتا ہے۔ جب تک مسلمانوں

میں رمق حیات باقی رہی کسی نہ کسی طرح وہ اپنا کام چلاتے رہے، وقتی طور پر جو طریقہ اجماع کے لیے مناسب سمجھا اس کو اختیار کرلیا، اس بنا پر تاریخ سے کسی متعین طریقہ کی نشاندہی نہیں ہوتی اور یہ اسلام کی عمومی پالیسی کے عین مطابق ہے۔

ہم بھی اپنے زمانے کے حالات اور تاریخ کے مختلف طریقۂ کار کو سامنے رکھ کر اجماع کی متعین شکل بنا سکتے ہیں اور ہمارے بعد کے لوگ بھی ایسا کرنے کا حق رکھتے ہیں۔[۱۵۹]

تاریخ سے ہمیں اجتماعی اجتہاد کے دو راہ نما طریقے معلوم ہوتے ہیں۔ ایک طریقہ خلفائے راشدین کے عہد کا ہے اور دوسرا وہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے اختیار کیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے دونوں پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرتِ عثمانؓ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے متعلق ہمیں کثرت سے ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ کوئی پیچیدہ مقدمہ ان کے سامنے آتا، جس کے بارے میں انھیں قرآن وحدیث میں وضاحت کے ساتھ کوئی قانون نہ ملتا تو اجماع عام کیا جاتا۔ اذان ہوتی، لوگ دوڑتے ہوئے مسجد کی طرف آتے، مسجد میں خلیفہ ان سے مخاطب ہوکر پوچھتا کہ اس معاملے میں تمھاری رائے کیا ہے؟ اس اجتماع میں ہر شخص رائے دینے کا مجاز تھا، بڑا ہو یا چھوٹا، مرد ہو یا عورت، ہر ایک مشاورت میں شریک ہوسکتا۔''[۱۶۰] ظاہر ہے کہ اتفاقِ رائے کی صورت میں یہ صحابہ کرامؓ کے اجماع کی شکل ہوتی۔ اجتماعی اجتہاد کا دوسرا طریقہ امام ابوحنیفہؒ نے اختیار کیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ لکھتے ہیں:

اس دور میں امام ابوحنیفہؒ نے ایک کارنامہ انجام دیا جو اسلامی قانون کی تاریخ میں سب سے زیادہ اہم اور یادگار کارنامہ ہے۔ اس زمانے میں امام مالک، امام اوزاعی وغیرہ بڑے بڑے فقیہ موجود تھے۔ اُنھوں نے کتابیں بھی لکھیں لیکن ان کی کوششیں انفرادی تھیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے سوچا کہ انفرادی کوشش کی جگہ، اسلامی قانون کی تدوین اگر اجتمائی طور پر

کی جائے تو بہت بہتر ہوگا۔ چنانچہ اُنھوں نے اپنے بہت سے شاگردوں میں سے چالیس ماہرینِ قانون منتخب کر کے ایک اکیڈمی قائم کی۔ انتخاب میں اس بات کا خیال رکھا کہ جو لوگ قانون کے علاوہ دیگر علوم اور معاملات کے ماہر ہوں، انھیں بھی اکیڈمی کا رکن بنایا جائے۔ غرض مختلف صلاحیتوں کے ماہرین کو اس اکیڈمی میں جمع کیا گیا۔ اُصول یہ تھا کہ ایک فرضی سوال پیش کیا جائے، کہ اگر یوں ہو تو کیا کرنا چاہیے؟ اس مسئلے پر بحث ہوتی اور بالآخر جب سب لوگ ایک نتیجے پر پہنچ جاتے تو اس اکیڈمی کے سیکرٹری امام ابو یوسف اسے لکھ لیا کرتے تھے۔[۱۹]

آج فرضی سوالوں کو پیش کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ بڑے بڑے مسائل کثیر تعداد میں منہ کھولے ہمارے سامنے کھڑے ہیں۔ ان دو طریقوں میں راہ نمائی کے کئی پہلو ہیں۔ اوّل یہ کہ اجتہاد کا معتبر طریقہ اجتماعی ہے۔ آج کے دور میں علوم اور مہارتوں کی حیرت انگیز ترقی کے باعث انفرادی اجتہاد ویسے بھی محال ہے۔ دوم یہ کہ مدینہ منورہ میں غیر سرکاری یا پرائیویٹ اجتہاد کا کوئی تصور نہیں تھا۔ انفرادی اور پرائیویٹ اجتہاد کا آغاز، خلافتِ راشدہ کے بعد، ملوکیت کے عہد میں ہوا۔ اس وقت اجتہاد کی ممکن صورت یہی تھی۔ اجتماعی اور ریاستی اجتہاد کا زندہ نمونہ خلافِ راشدہ کے دور میں دکھائی دیتا ہے۔ تیسری راہ نمائی امام ابو حنیفہؒ کے طرزِ عمل سے ملتی ہے۔ اُنھوں نے فقہا کے علاوہ دوسرے علوم و معاملات کے ماہرین کو بھی اپنی فقہی مجلس میں شامل کیا۔ علامہ اقبال بھی پارلیمان میں علما، وکلا اور زندگی کے مختلف شعبوں کے ماہرین کی مباحث میں شرکت کی بات کرتے ہیں۔ اس طرح جو اجتہاد بروئے کار آئے گا وہ بیک وقت اجتماعی بھی ہوگا اور ریاستی بھی۔

ڈاکٹر محمد یوسف کا مؤقف ہے کہ پارلیمانی اجتہاد کی صورت میں اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ممکن کہا ہے وہ لازماً ہوں گی۔ اس مؤقف کا جائزہ لینے کے ساتھ ڈاکٹر تحسین فراقی کی، علما کے ضمن میں، خلش کو بھی شامل کر لینا مناسب ہے۔ فراقی لکھتے ہیں:

مسلم پارلیمان کو اجتماعی اجتہاد کا حق سپرد کرنے کے بعد اقبال بجا طور پر اس اندیشے کا اظہار کرتے ہیں کہ اس مجلسِ قانون ساز کے زیادہ تر ارکان ایسے لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہوں گے اور یوں تعبیرِ شریعت کے باب میں بڑی شدید غلطیوں اور لغزشوں کا امکان ہے۔ اس کا حل اُنھوں نے یہ تجویز فرمایا کہ ''مجالسِ قانون ساز میں علما کو بطور ایک مؤثر جز کے شامل کر لیا جائے اگرچہ یہ خلش اپنی جگہ رہتی ہے کہ جب بالادستی ہر صورت قانون ساز اسمبلی ہی کو حاصل ہوگی تو علما کا کردار کس طرح نتیجہ خیز اور مؤثر ہو سکے گا...... ان کی رائے میں اس میں علما کی حیثیت مددگار اور تجویز کار کی ہوگی یعنی Recommendatory ہوگی، Mandatory نہیں۔[۱۶۲]

ڈاکٹر فراقی جس خلش کا اظہار کر رہے ہیں وہ کسی قدر مغالطے اور تسامح پر مبنی ہے۔ پارلیمان کو سنگین غلطیوں سے پوری طرح یا بڑی حد تک محفوظ رکھنے کے لیے اقبال نے تین تجاویز دی ہیں جن میں سے پہلی کو فراقی نے نظر انداز کر دیا ہے۔ وہ تجویز یہ ہے کہ ایک الگ مجلسِ علما جو Mandatory ہو پارلیمان کی نگرانی کرے لیکن یہ انتظام چونکہ خطرناک ہے (کہ اس سے تھاکریسی کی راہ ہموار ہوتی ہے) اس لیے اسے اگر سنی ممالک اختیار کریں تو بھی عارضی طور پر۔[۱۶۳] دوسری تجویز یہ ہے کہ علما کو پارلیمان کا ناگزیر حصہ ہونا چاہیے اور قانون سے متعلق سوالات پر آزادانہ بحث وتمحیص میں مدد اور راہ نمائی کرنی چاہیے۔ اس تجویز کے مضمرات کو صحیح طور پر سمجھا نہیں گیا۔ ڈاکٹر فراقی نے ڈاکٹر مصطفےٰ احمد زرقا کی مجوزہ اکیڈمی، ڈاکٹر حمید اللہ کی مجوزہ انجمنِ فقہا اور مولانا محمد تقی امینی کی مجوزہ مجلس کا تذکرہ کر کے اس طرح کے اجتماعی مگر پرائیویٹ اجتہاد کی حمایت کی ہے۔ اس طرح کے ادارے، غیر سرکاری کم اور سرکاری سطح پر زیادہ، پاکستان میں بھی قائم ہو چکے ہیں۔ ان سب کی حیثیت Recommendatory ہے۔ پاکستان کی پارلیمان میں علما منتخب ہو کر آ رہے ہیں۔ ان کی حیثیت Mendatory ہوتی ہے اگرچہ اس مینڈیٹ میں پارلیمان کے سب ارکان شامل

ہوتے ہیں۔ اس طرح تھیا کریسی کا خطرہ دور ہو جاتا ہے۔ پارلیمان کی سطح پر اسلام کی غلط تعبیرات سے بچنے کے لیے اقبال نے تیسری تجویز ان الفاظ میں پیش کی ہے:

> The only effective remedy for the possibilities of erroneous interpretations is to reform the present system of legal education in Mohmmadan countries, to extend its sphere, and to combine it with an intelligent study of modern jurisprudence.[164]

اس تجویز کے مطابق مسلم ممالک میں قانونی تعلیم کی اصلاح، اس کے نصاب اور دائرہ اثر میں توسیع اور فقۂ اسلامی کے ساتھ جدید قانون کا بغور اور دانشمندانہ مطالعہ شامل ہے۔ قانونی تعلیم کی اصلاح وتوسیع کے علاوہ اقبال کی متعدد دوسری تجاویز بھی ہیں جن کا تعلق اسلامی سیرت کی تشکیل، موزوں صفات کے علما پیدا کرنے، علما اور مسلم وکلا کی ایک مجلس اور ایک مثالی اسلامی ادارے کے قیام سے ہے۔ خطبۂ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) میں اقبال نے اسلامی یونی ورسٹی کی تجویز دی ہے اور ایسے نظامِ تعلیم کی حمایت کی جو اسلامی سیرت کے نمونے فراہم کرے۔ اسلامی یونی ورسٹی بہاول پور اور بین الاقوامی اسلامی یونورسٹی اسلام آباد، ایک حد تک، اس ضرورت کو پورا کرتی ہیں۔ ۱۹۲۵ء میں صاحبزادہ آفتاب احمد خان کے نام ایک مکتوب میں موزوں صفات کے علما پیدا کرنے کے ضمن میں اپنی آرا پیش کی ہیں۔ ۱۶۵ ان سے استفادے کی ضرورت آج بھی ہے۔ خطبۂ لاہور (۱۹۳۲) میں مسلم پرسنل لا کی حفاظت وتوسیع (اور اگر ضروری ہو تو تعمیرِ نو) کے لیے ایک مجلس کے قیام کی تجویز پیش کی۔ ۱۶۶ اس طرح کی ایک مجلس (بورڈ) ہندوستان میں قائم ہے۔ علامہ اقبال نے ۱۹۳۷ء میں چودھری نیاز علی کے مجوزہ اسلامی ادارے میں پوری دلچسپی لی۔ اس ضمن میں جامعۂ ازہر کے شیخ علامہ مصطفیٰ المراغی کو ایک خط لکھا جو قابلِ توجہ ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ہم نے ارادہ کیا ہے کہ علومِ جدیدہ کے چند فارغ التحصیل حضرات اور چند علومِ دینیہ کے ماہرین کو یہاں جمع کریں۔ یہ ایسے حضرات ہوں جن میں اعلیٰ درجہ کی ذہنی صلاحیتیں موجود ہوں اور اپنی زندگیاں دینِ اسلام کی خدمت کے لیے وقف کرنے کے لیے تیار ہوں...... ان کی راہ نمائی کے

لیے ہم ایک ایسا معلم جو کامل اور صالح ہو اور قرآنِ حکیم میں بصارتِ تامہ رکھتا ہو اور نیز انقلابِ دورِ حاضرہ سے بھی واقف ہو، مقرر کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ ان کو کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ کی رُوح سے واقف کرے اور تفکرِ اسلامی کی تجدید یعنی فلسفہ، حکمت، اقتصادیات اور سیاسیات کے علوم میں ان کی مدد کرے تاکہ وہ اپنے علم اور تحریروں کے ذریعے تمدنِ اسلامی کے دوبارہ زندہ کرنے میں جہاد کرسکیں۔[167]

یہ ادارہ پٹھانکوٹ میں قائم ہوگیا تھا لیکن قیامِ پاکستان کے بعد، اس کے سربراہ ابوالاعلیٰ مودودی لاہور منتقل ہوگئے۔ اقبال کی تجاویز بروئے کار آرہی ہیں۔ فقہی تعلیم کی اصلاح و توسیع اور موزوں صفات کے علما پیدا کرنے کی طرف زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ تاہم موجودہ صورتِ حال میں بھی یہ دعویٰ محلِ نظر ہے کہ پارلیمانی اجتہاد کی صورت میں اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ممکن کہا ہے وہ لازماً ہوں گی۔ تعبیرِ شریعت کے باب میں بڑی شدید غلطیوں اور لغزشوں کا امکان اس لیے کم ہے کہ علما اور اسلامی سکالر پارلیمان کا جز ہیں۔ وہ شدید غلطیوں کو بے نقاب کرسکتے ہیں اور ملک میں ان پر کھلے عام بحث ہوسکتی ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی رائے آسکتی ہے۔ کوئی غیر اسلامی قانون سازی ہو بھی جائے تو اس کی منسوخی کے لیے وفاقی شرعی عدالت سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔ پاکستان میں، دستور کی رو سے، غیر اسلامی قانون سازی پر پابندی ہے اور پاکستانی قوم اتنی بھی گئی گزری نہیں ہے کہ پارلیمان کو شدید غلطیوں کا ارتکاب کرنے دے گی۔ یہ خدشہ تو بالکل بے بنیاد ہے کہ پاکستان کی پارلیمان شراب نوشی، بدکاری اور ہم جنس پرستی وغیرہ کو قانونی جواز فراہم کرسکتی ہے۔ اس ضمن میں برہان احمد فاروقی کا اعتراض بھی کوئی وزن نہیں رکھتا۔ مغربی جمہوریت کے تصور میں اصل حکمران عوام ہیں۔ اسلامی جمہوریت میں حاکمیتِ اعلیٰ، اللہ کے لیے خاص ہے اور عوام اسی حاکمیت کو، اپنے منتخب کردہ ارکانِ پارلیمان کے ذریعے، بروئے کار لانے کے پابند ہیں۔ یہ درست ہے کہ اسلامی جمہوریت کی منزل سے ہم ابھی تک دور ہیں۔ اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ سیکولر مغرب پرستوں اور جاگیرداروں سمیت بالائی

طبقات کی بالادستی کا حصار قائم ہے۔ کوئی اچھی قیادت اُبھرے گی تو اسے توڑ دے گی۔ بہر حال دستور میں اسلامی جمہوریت کی ضمانت موجود ہے اور اس منزل کا حصول پاکستان کا مقدر ہے۔

۲

اعتراض یہ بھی ہے کہ اجتہاد اور اجماع کا عمل فطری طور پر پورے معاشرے میں پھیلتا ہے اور ضابطہ و تنظیم کی کوششوں کا مقابلہ کرتا ہے تا کہ یہ فطری عمل میکانکی اور سخت گیر اداروں نیز ضابطہ بندی کی شکل اختیار نہ کر لے۔ وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد یوسف نے لکھا ہے کہ "یہ مجتہدین ہی تھے جنھوں نے خلفا کی ان کوششوں کی مخالفت کی جن کے تحت وہ ان مجتہدین کی فقہی کاوشوں کو حکومتی سطح پر تسلیم کرنا چاہتے تھے۔ ان مجتہدین کے خیال میں اس طرح قانونی طور پر تسلیم کیا جانا سخت سیاسی ضبط و نظم میں جکڑے جانے کا پیش خیمہ ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ کی حیات اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ اسی طرح امام مالک نے ابوجعفر منصور کے عہد سے ہارون الرشید کے عہد تک اس تجویز کی شدید مخالفت کی کہ ان کی مرتبہ موطاء کو ریاست کے سرکاری کوڈ کے طور پر تسلیم کیا جائے۔ ۱۶۸

ان دعوؤں کے پیچھے وہی ذہن کارفرما ہے کہ دورِ ملوکیت میں جو پرائیویٹ اجتہاد ہوا اور مسالک کی شکل اختیار کی اس کی تقلید کرو اور اجتہاد کا نام نہ لو، خاص طور پر ریاستی سطح کے اجتہاد کا گویا اسلامی قانون بغیر کسی ضابطہ بندی کے نافذ ہو سکتا ہے۔

یہ دعوے تاریخی حقائق سے مطابقت نہیں رکھتے۔ وضاحت کے لیے امام مالک اور امام ابوحنیفہؒ کے متعلقہ واقعات پر ایک نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک میکانکی اور سخت گیر اداروں کا تعلق ہے تو درحقیقت ان کا ظہور تقلید اور مسلک کی شکل میں ہوا۔ آنے والی سطور میں اس کی وضاحت بھی ہو جائے گی۔

موطاء بلاشبہ فقہی نقطۂ نظر سے ترتیب دی گئی تاہم وہ احادیث کا مجموعہ ہے۔ موطاء امام مالک میں ایک ہزار ستائیس حدیثیں درج ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی مجلس کے مرتبہ قوانین بقول خوارزمی ۸۳ ہزار دفعات پر مشتمل تھے۔ ۱۶۹

یہ کام امام ابوحنیفہؒ کی زندگی میں انجام پاچکا تھا جبکہ امام مالک کے اجتہاد پر مبنی فقہ ان کی وفات کے بعد مرتب ہوا۔[170] امام ابوحنیفہؒ ابوجعفر منصور کے عہد میں فوت ہو گئے تھے، جبکہ امام مالک ہارون الرشید کے عہد تک زندہ تھے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کی علمی خدمات کا جواثر حکومت عباسیہ کے مرکز عراق اور دوسرے مشرقی ممالک پر قائم ہو گیا تھا، ابوجعفر منصور اس کا توڑ کرنا چاہتا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ امام ابوحنیفہؒ اس کے قابو میں نہیں آرہے تھے اور عہدۂ قضا حتیٰ کہ قاضی القضاۃ بننے سے کئی بار انکار کر چکے تھے۔[171] امام ابوحنیفہؒ کے اثر اور اقتدار کو ختم کرنے کی یہی ایک واحد تدبیر تھی کہ امام مالک کو ابوحنیفہؒ کے مقابلے میں لا کھڑا کر دیا جائے۔ اس وقت مجموعی حیثیت سے سارے اسلامی ممالک میں امام مالک ہی کی ہستی ایسی تھی جن سے حکومت امام ابوحنیفہؒ کے مقابلے میں فائدہ اُٹھا سکتی تھی لیکن امام مالک نے ان کی تدبیر کو ناکام بنا دیا۔[172]

امام مالک کا کارنامہ یہ نہیں ہے کہ اُنھوں نے اپنی فقہی کاوشوں کو سرکاری کوڈ تسلیم کرنے کی مخالفت کی۔ ان کی فقہی کاوشیں ابھی مدون نہیں ہوئی تھیں۔ ابوجعفر منصور کا کہنا یہ تھا کہ "اگر میں زندہ رہا تو تمھارے قول (یعنی اجتہادی مسائل) کو قطعاً لکھوا کر رہوں گا اور اپنے تمام صوبوں میں بھیج کر حکم دوں گا کہ لوگ اسی کے مطابق عمل کریں۔"[173]

گویا یہ اجتہادی مسائل ابھی لکھے نہیں گئے تھے اور نہ امام مالک کا ایسا کوئی منصوبہ تھا۔[174] وہ ابوجعفر منصور کے آلۂ کار بننا نہیں چاہتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بقول مناظر احسن گیلانی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے مقابلے میں ابوجعفر منصور مخالفانہ محاذ بنانے کی تدبیر کر رہا تھا۔ اور حضرت امام مالک سے اس معاملے میں نفع اُٹھانا چاہتا تھا۔ وہ کوئی ہلکے عالم تو تھے نہیں کہ اپنی متاع ابوجعفر منصور کے قدموں پر نثار کرنے کے لیے تیار ہو جاتے۔ وہ جانتے تھے کہ بذاتِ خود بات غلط ہو یا صحیح لیکن جس مقصد کے لیے پیش کرنے والا پیش کر رہا ہے وہ مقصد قطعاً غلط ہے۔[175] چنانچہ امام مالک کی نیک نفسی، بلند نظری اور انجام بینی کی نوعیت مختلف تھی۔ بلاشبہ وہ اپنی رائے کو جو آگے چل کر بدل بھی سکتی تھی لکھنے سے بھی منع کرتے تھے[176] اور مسلمانوں پر مسلط بھی نہیں کرنا چاہتے تھے لیکن خلفا کی

کوششوں کی مخالفت اس لیے کی کہ امام ابوحنیفہؒ کے مقابلے میں وہ ان کا آلۂ کار بننے پر تیار نہیں تھے۔ان کی اس نیک نفسی اور بلندی نظری کا صلہ قدرت کی طرف سے انھیں یہ ملا کہ ان کے شاگردوں نے ان کی فقہ کو باضابطہ شکل میں مدون کردیا اور جس طرح مشرق میں عباسی حکومت فقہ حنفی کو اپنی حکومت کا قانون بنانے پر مجبور ہوئی اسی طرح اندلس کے اموی حکمرانوں نے امام مالک کی فقہ کو اپنی حکومت کا دستور بنالیا۔ ۱۷۷

امام ابوحنیفہؒ کی حیات کس بات کا منہ بولتا ثبوت ہے؟ان کی زندگی کے حسبِ ذیل دو پہلو بہت نمایاں ہیں:

(۱) اُنھوں نے کوفہ میں چالیس افراد پر مشتمل ایک مجلس قائم کی جس نے، ایک اندازے کے مطابق ۸۳ ہزار دفعات (تعداد میں اختلاف ہے) تیار کیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی یہ خواہش اور کوشش تھی کہ اُس مجلس کی مرتب کردہ فقہ کو سرکاری سطح پر تسلیم کیا جائے اور حکومت کا نظامِ عدل اس کے مطابق ہو۔

(۲) اُنھوں نے قضا کا عہدہ قبول کرنے سے متواتر انکار کیا حتیٰ کہ قاضی القضاۃ بننے پر بھی آمادہ نہ ہوئے۔امام ابوحنیفہؒ کے پیشِ نظر کسی بڑے منصب کا حصول نہیں تھا۔ان کا مقصد عظیم تر تھا۔امام موصوف اُمتِ مسلمہ کی چند بلند ترین ہستیوں میں شامل ہیں۔اُنھوں نے زندگی فقہ کے لیے کیوں وقف کی اور اسے حکومتی سطح پر اپنائے جانے کے خواہشمند کیوں تھے؟ان معاملات پر مناظر احسن گیلانی نے اپنی کتاب حضرت امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ان کے شاگرد ڈاکٹر حمید اللہ نے مصنف اور تعارف کتاب کے ضمن میں کچھ اشارات درج کیے ہیں۔ایک مقام پر وہ لکھتے ہیں:

جاہل قاضی روز افزوں ہوتے گئے۔مزید برآں کوئی مجموعۂ قانون و نظائر ملک میں نہ تھا۔استبداد پسند اموی خلفا یہ چاہتے بھی نہ تھے۔قاضیوں کے لیے ابتداً پوری نیک نیتی سے اجتہاد کی صلاحیت رکھنے کی ضرورت سمجھی گئی تھی تاکہ قرآن وحدیث سے مسائل استنباط کرلیا کریں۔بعد کے زمانے

میں یہ لفظ تو رہ گیا اور معنوں کی طرف توجہ نہ رہی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہر شہر کی نظیریں الگ ہوگئیں۔ بلکہ بڑے قاضیوں کی صورت میں خود ان کے اپنے فیصلے مماثل صورتِ مقدمہ کے باوجود فریقِ مقدمہ کے بدلنے پر مختلف ہونے لگے۔ ۱۷۸

عدل و انصاف کی اس تباہ حالی کی اصلاح ایک ناگزیر ضرورت تھی اور اس اصلاح کے لیے جو عالی دماغ اور صاحب یقین و کردار شخصیت سامنے آئی وہ امام ابوحنیفہؒ تھے۔ ڈاکٹر حمید اللہ لکھتے ہیں:

> امام ابوحنیفہؒ نے بنی امیہ کے خلاف تحریک کے آغاز ہی کے وقت اس ضرورت کو بھانپ لیا تھا اور گویا ایک خانقاہ بنا کر وہیں مستقبل کے افسروں کو پوری تن دہی اور بے نفسی سے اپنی بساط بھر تیار کرنا شروع کیا۔ خلافتِ عباسیہ کے آغاز پر اُنھوں نے کئی سو افراد ایسے تیار کر دیے جو عالمِ باعمل تھے یعنی ان میں دینداری، دیانت داری اور ساتھ ہی فرائضِ نظم و نسق کی پنداری بھی تھی۔

جب یہ ہوگیا تو اُنھوں نے رائے عامہ کو ہم نوا بنایا کہ جاہل و رشوت خور افسروں کو بھی خدمت سے الگ کیا جائے اور استبداد پسند خلیفہ بھی روزمرّہ کے نظم و نسق میں دخل نہ دے کر دستور و آئین کا پابند رہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے یہ اہم امر بھی طے کر لیا تھا کہ خود کوئی عہدہ بڑے سے بڑا بھی قبول نہ کریں۔ اس چیز کے باعث ان کی آواز میں بھی قوت آ گئی اور ان کے مخالفین بھی بوکھلا گئے۔ ۱۷۹

اس تحریر سے صاف ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی تدوینِ فقہ اور اپنے شاگردوں کی تربیت کا مقصد کیا تھا۔ اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک اقتباس اصل کتاب سے بھی نقل کر دیا جائے۔ بغداد کی نظامتِ تعمیر قبول کر لینے اور ابوجعفر کے ہاں رسوخ حاصل کرنے کے مقصد پر روشنی ڈالتے ہوئے مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں:

> آپ دیکھ رہے ہیں کہ مختلف راہوں سے منصور کو اپنی گرفت میں لانے کی

کوششوں میں وہ مصروف ہیں۔ اس پر اپنا اور اپنی قانونی خدمات کا ایسا غیر معمولی اثر قائم کرنا چاہتے ہیں کہ آئندہ اپنی حکومت کا آئین ان کے مدونہ قوانین کو اپنا لینے پر وہ مجبور ہو جائے۔ جن کے متعلق ان کو اطمینان تھا کہ کتاب وسنت سے قریب ترین شکل یہی ہو سکتی ہے۔ مسلمانوں کی آئینی زندگی حتی الوسع اللہ اور رسول کی مرضی کے تحت گزرے گی، اگر ان کے خصومات اور باہمی جھگڑوں کا فیصلہ ان ہی کی روشنی میں کرنے پر حکومت آمادہ ہو جائے۔ وہ جو کچھ کر رہے تھے اسی لیے کر رہے تھے۔۱۸۰

فقہی مسائل عبادات اور معاملات کا احاطہ کرتے ہیں۔ معاملات سے متعلق فقہی دفعات (اسلامی قوانین) اگر عدالتوں میں نافذ نہ ہوں (اور یکساں طور پر نافذ نہ ہوں) تو ان کی افادیت بہت کم باقی رہ جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے (اپنی قائم کردہ فقہا اور ماہرین کی مجلس کے ذریعے) نہ صرف فقہ تیار کیا بلکہ اس کے مطابق عدالتی فیصلوں کے لیے بڑے پیمانے پر شاگردوں کی تربیت بھی کی۔ آگے چل کر عباسی خلافت کی وسیع حدود میں اس فقہ کو سرکاری طور پر اپنا لیا گیا اور قضا کے عہدوں پر امام کے شاگرد فائز کر دیے گئے۔ اپنی وفات سے کچھ عرصہ پہلے حضرت امام نے دور ونزدیک سے اپنے شاگردوں کو جمع کر کے ان سے خطاب کیا۔ اپنی تقریر کے دوران کہا:

قضا کا عہدہ اسی وقت تک صحیح اور درست رہتا ہے جب تک کہ قاضی کا ظاہر باطن ایک ہو۔ اسی قضا کی تنخواہ حلال ہے۔ بہر حال ضرورت کو دیکھ کر اس عہدے کی ذمہ داریوں کو تم میں سے جو قبول کرے میں اسے وصیت کرتا ہوں کہ خدا کی عام مخلوق اور اپنے درمیان روک ٹوک کی چیزوں کو مثلاً دربان حاجب وغیرہ کو حائل نہ ہونے دے۔ چاہیے کہ جماعت کے ساتھ وہ شہر کی جامع مسجد میں پانچوں وقت کی نماز ادا کرے اور نماز کے اوقات میں سے ہر وقت میں اس کا اعلان کرائے کہ کسی قسم کی کوئی ضرورت یا حاجت کوئی پیش کرنا چاہتا ہو تو پیش کرے۔۱۸۱

ان شواہد کے پیشِ نظر یہ رائے ناقص قرار پاتی ہے کہ اجتہاد اور اجماع کا عمل فطری طور پر پورے معاشرے میں (بغیر کسی شعوری کوشش کے) پھیلتا ہے۔ ائمہ اربعہ کے بعد طویل عہد میں تو صرف تقلید ہوتی رہی اور مطلق اجتہاد کی نوبت ہی نہیں آئی۔ یہ مؤقف کہ اجتہاد اور اجماع کا عمل ضابطہ و تنظیم کی کوششوں کا مقابلہ کرتا ہے، تاریخی حقائق کے منافی ہے۔ ضابطہ و تنظیم اور اداروں کی سخت گیری کے ذکر سے ڈاکٹر محمد یوسف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ پارلیمانی اجتہاد ان خرابیوں کا باعث بنے گا۔ اس میں شک نہیں کہ سخت گیری اور حد سے بڑھی ہوئی تنظیم انسانی شخصیت کے لیے نقصان دہ ہے لیکن اس کا سبب تقلید اور مسلک ہے۔ ہر مسلک نے ایک سخت گیر ادارے کی شکل اختیار کر لی ہے۔ سخت گیری داخلی طور پر کسی مسلک کو منظم کرتی ہے لیکن مسالک کے مابین تنازعات اور منافرت کو فروغ دیتی ہے۔

سخت گیری کے محرکات پر اقبال نے روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

> "کچھ تو عقلیت کے حقیقی مقاصد سے غلط فہمی اور کچھ عقلیین کے بے روک غور و فکر سے قدیم طرزِ فکر کے علما یہ سمجھے کہ تحریکِ عقلیت ایک انتشار خیز قوت ہے۔ جس سے بطور ایک نظامِ مدنیت اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا۔ وہ چاہتے تھے اسلام کا وجودِ اجتماعی برقرار رہے۔ جس کا ان کے پاس کوئی ذریعہ تھا تو صرف یہ کہ شریعت کی قوتِ جامعہ سے کام لیں اور جہاں تک ہو سکے قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے چلے جائیں۔"[۱۸۲]

یہ بڑھتی ہوئی سخت گیری اور حد سے زیادہ تنظیم انسانی شخصیت کو کچل دیتی ہے۔ اقبال نے اس سے خبردار کیا ہے۔ ضابطہ و تنظیم کی شدت کا حقیقی سبب بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال و انحطاط کے اس دور میں قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرتکز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیاتِ ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ اُنھوں نے اس کا تدارک اس

طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانینِ شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو جوں کا توں برقرار اور ہر قسم کی بدعات (اختراعات) سے پاک رکھا۔ وہ چاہتے تھے جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہیئتِ اجتماعیہ محفوظ رہے اور یہ وہ بات ہے جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے۔ یہ اس لیے کہ قوائے انحطاط کا سدباب نظم وضبط ہی سے ہوتا ہے، لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے علما نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے، بلکہ اس بات پر کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا۔ یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔[۱۸۳]

تقلید اور مسلکی شدت پسندی کا نتیجہ حد سے زیادہ تنظیم اور سخت گیری کی صورت میں نکلتا ہے۔ اس سے انفرادیت کے کچلے جانے کا امکان موجود رہتا ہے۔ طالبان کا حکومتی تجربہ اس کی ایک مثال ہے۔ ان کی حکومت کے دوران بلاشبہ عوام کو انصاف مہیا ہوا، افغانستان میں امن وامان قائم ہوا اور پوست کی کاشت کا خاتمہ ہوا۔ (یہ کامیابیاں سامراجی افواج برقرار نہ رکھ سکیں) تاہم مسلکی شدت پسندی کا یہ نتیجہ تھا کہ داڑھی کے معاملے میں تبلیغ وترغیب کے بجائے ریاستی جبر کو روا رکھا گیا۔ ایسی صورتِ حال کا ازالہ بھی پارلیمانی اجتہاد سے ممکن ہے۔ اسلامی پارلیمان ایسا ادارہ ہے جہاں اسلام کے مقاصدِ عالیہ کی روشنی میں آزادانہ اظہار رائے کے ذریعے سخت گیری کا راستہ روکا جا سکتا ہے۔ معاشرے میں نظامِ انصاف استوار کرنے کے لیے فقہ کی تدوین اور فقہی دفعات کی ترتیب (codification) نیز سرکاری سطح پر اس کا نفاذ ضروری ہے۔ یہ مقصد امام ابو حنیفہؒ کے پیشِ نظر تھا اور اسی تناظر میں ان کے کارنامے کو دیکھنا چاہیے لیکن ہوا یہ کہ ان کے شاگردوں نے ان کی نگرانی میں پایۂ تکمیل کو پہنچنے والے اجتماعی اجتہاد کو، اپنی آرا سے، بڑی حد تک تبدیل کر دیا اور بعد ازاں اسی تبدیل شدہ اور ملوکیت زدہ فقہی سرمائے کو علما نے اصل اسلام سمجھ کر اسلام کے حقیقی مقاصد کو نظر انداز کر دیا۔ پاکستان بننے کے بعد جس اسلامی شریعت (اسلامی قانون یا فقہ)

کے نفاذ کا مطالبہ علما کی طرف سے متواتر ہوتا رہا ہے، وہ درحقیقت یہی تبدیل شدہ اور ملوکیت زدہ فقہی سرمایہ ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ اس کے نفاذ سے جملہ مسائل حل ہو جائیں گے۔ یہ محض ایک مغالطہ ہے۔ اس پورے فقہی سرمائے پر قرآنِ حکیم اور معتبر احادیث کی روشنی میں نظرِ ثانی کی ضرورت ہے۔ اس کا مطلب ہے اسلامی قانون کو حقیقی اسلامی مقاصد کے مطابق تشکیل دینا۔ اس کے لیے حقیقی اسلامی مقاصد اور اسلام کی کلیت کا فہم ضروری ہے۔ اس فہم کا ادراک اور انکشاف اس دور میں علامہ اقبال نے کیا ہے۔

اسلام کی کلی حیثیت کیا ہے اور اس کے اساسی عناصر کی اہمیت و ترتیب کیا ہے؟ اس میں کیا خرابی پیدا ہوئی؟ امام ابوحنیفہؒ کے مرتب کردہ فقہ میں جوہری تبدیلی کیا ہوئی اور کیوں ہوئی؟ مسلمان زوال پذیر کیوں ہوئے اور دوبارہ سربلند کیسے ہو سکتے ہیں؟ اسلامی نشأتِ ثانیہ کے لیے مطلق اجتہاد بصورتِ اجماع کیوں ضروری ہے؟ اجماع کے لیے اسلامی پارلیمان کا کردار کارگر اور مؤثر ہو سکتا ہے یا نہیں؟ کیا موجودہ طرز کی پارلیمان یہ کردار ادا کر سکتی ہے؟ بدعنوانی کا خاتمہ کیسے ممکن ہے؟ اصل اور مرکزی مسئلہ کیا ہے اور اس ضمن میں علامہ اقبال کیا راہ نمائی کرتے ہیں؟ جہانِ نو کی تخلیق کیوں ضروری ہے اور اس کا لائحہ عمل کیا ہوگا؟ یہ وہ بنیادی اُمور ہیں جن پر پاکستان اور امتِ مسلمہ کے روشن مستقبل کا انحصار ہے۔

۳

اسلام کی اساس یقین ہے جس کا دوٹوک اظہار کلمۂ طیبہ میں ہوا ہے۔ اس کے بعد شرعی احکام و قوانین ہیں جن میں عبادات، اخلاق اور معاملات شامل ہیں۔ اسلام کسی درخت کی طرح ایک کل ہے۔ عبادات، معاملات اور اخلاق کو درخت کا ظاہر (تنا، شاخیں، پتے، پھل) کہا جائے تو ایمان کی حیثیت جڑوں کی سی ہے۔ شاخیں اور پتے جڑوں سے مربوط ہوں تو شاداب رہتے ہیں اور پھل دیتے ہیں، ورنہ سوکھ جاتے ہیں۔ اسلام کے اساسی اور ظاہری دونوں حصوں پر مشتمل ہدایت کا بنیادی سرچشمہ قرآن و سنت ہیں۔ اجتہاد کے بنیادی مآخذ بھی یہی ہیں۔ پھیلتی ہوئی اسلامی سلطنت میں نئے نئے مسائل سامنے آتے

رہے اور نئے نئے اسلامی قوانین بذریعہ اجتہاد وضع ہوتے رہے۔ اس طرح اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عظیم الشان فقہی لٹریچر تیار ہو گیا۔ یہاں تک معاملہ درست تھا۔

دوسری صدی کی ابتدا تک شریعت ایک جامع اصطلاح تھی۔ اس کے مفہوم میں اسلامی عقائد و قوانین و معاملات سب شامل تھے۔ بعدازاں شریعت کا مفہوم فقہی مسائل تک محدود ہو گیا۔ امام ابوحنیفہؒ کی فقہ میں ان کے شاگردوں نے بہت کچھ تبدیلیاں کیں۔ ان تبدیلیوں میں سے بعض پر ملوکیت کی چھاپ نمایاں ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے بقول ”فقہ حنفی میں ۱۵ فی صد باتوں میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر اور باقی چیزوں میں ان کی رائے کے برخلاف ان کے شاگردوں، امام ابویوسف اور امام محمدؒ کی رائے پر عمل کیا جاتا تھا۔“[۱۸۴] جسے فقہ حنفی کہا جاتا ہے وہ یہی فقہ ہے۔ دوسرے مکاتب فقہ کے ساتھ اس کی تقلید ہوئی۔ عقائد اور فقہی مکاتب کے فروعی اختلافات نے فرقوں کی شکل اختیار کر لی۔ فرقوں میں شدت پسندی آ گئی۔ منافرتوں اور عداوتوں کا بازار گرم ہوا اور باہمی قتل و غارت تک نوبت پہنچی۔ امتِ مسلمہ کا اتحاد اور استحکام اس وجہ سے داؤ پر لگا ہوا ہے۔ توحید انقلاب آفرین طاقت ہے اور عشقِ محمدؐ سے ہر پست کو بالا کیا جا سکتا ہے۔ فروعات کو پسِ پشت ڈال کر کلمۂ طیبہ سے وابستگی کی ضرورت ہے۔ پرائیویٹ اجتہاد ہو یا انفرادی، دائرہ مسلک کے اندر ہوتا ہے۔ اجتماعی اور ریاستی اور بالآخر عالمِ اسلام کی سطح کا اجتہاد جدید اسلامی فقہ کی تشکیل کر سکتا ہے۔ اس سے اختلاف کے بجائے اشتراک کو فروغ حاصل ہو گا اور ملتِ اسلامیہ اتحاد و استحکام کی شاہ راہ پر گامزن ہو سکے گی۔

یہ بات کسی قدر قابلِ اطمینان ہے کہ اسلامی علوم اور احیا سے وابستہ صاحبانِ علم و دانش کے ساتھ متعدد علما بھی اجتہاد و نیز اجتماعی اجتہاد کی پاسداری کر رہے ہیں۔ یہ ذکر آ چکا ہے کہ منہاج کا اجتہاد نمبر جو ۱۹۸۳ء میں مولانا محمد متین ہاشمی کی ادارت میں شائع ہوا تھا، اجتہاد کی حمایت ان سب علمانے کی جنھیں سوالنامہ بھیجا گیا تھا، سوائے مولانا جمیل احمد تھانوی کے کہ انھوں نے تقلید کے علمبردار علما کی ترجمانی کی۔ علاوہ ازیں متعدد علمانے اجتماعی اجتہاد کی حمایت بھی کی۔

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد کے زیرِ اہتمام مارچ ۲۰۰۵ء میں ایک قومی سیمی نار ''اجتماعی اجتہاد، ارتقا اور عملی صورتیں'' کے موضوع پر منعقد کیا گیا۔ سیمی نار میں پیش کیے گئے مقالات ۲۰۰۷ء میں کتابی شکل میں شائع ہوئے۔ عالمِ اسلام میں فقہ کے اجتماعی اداروں کی پیش رفت خاصی اطمینان بخش ہے، اس کا ذکر کرتے ہوئے محمد طاہر منصوری ابتدائیہ میں لکھتے ہیں کہ ''فقہِ اسلامی میں بیسوی صدی اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ اس کی آخری دو تین دہائیوں میں اسلام میں پیش آمدہ نئے مسائل پر غور و فکر اور ان کا شرعی حل دریافت کرنے کی ایک منظم اور اجتماعی تحریک کا آغاز ہوا جسے اجتماعی اور اداراتی اجتہاد سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر منصوری کے علاوہ ''حرفِ اوّل'' میں ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری نے علامہ اقبال کا ذکرِ اوّلین اور خاص طور پر کیا کہ وہ اجتہاد کی ضرورت سے پوری طرح آگاہ تھے اور اُنھوں نے اس بات پر زور دیا کہ اُمتِ مسلمہ اپنے مسائل کے حل کے لیے اجتماعی اجتہاد کا راستہ اپنائے۔

اسلامی جمہوری ممالک میں اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی سفارشات کو قانونی شکل دینے کے لیے منتخب پارلیمان میں پیش کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبال نے اس طریقہ کار (process) کی وکالت وحمایت کی ہے۔

تُرکوں کا اجتہاد

اجتہاد کے باب میں، علامہ اقبال کو، سب سے زیادہ اعتراضات کا نشانہ تُرکی کے حوالے سے بنایا گیا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے نزدیک تُرکوں کے اس فیصلے کو کہ خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کیا جاسکتا ہے، اقبال نے بطورِ اجتہاد قبول کرنے میں ٹھوکر کھائی۔ وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ جدید تُرکی نے جمہوری نظام ترقی یافتہ یورپ کی نقالی کے شوق میں اختیار کیا۔ مغربی جمہوریت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں اور جمہوریت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے کی حمایت اقبال کے معذرت خواہانہ رویے کا نتیجہ ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کا اعتراض یہ ہے کہ مغربی طرز کی جدید مجالس علما کے، اجتہاد کے حق کو، مجروح کریں گی۔ اُنھوں نے دھاندلی کا ذکر بھی کیا ہے۔ تحسین فراقی نے بھی لکھا ہے کہ

یہاں ہر ان پڑھ مگر صاحبِ زر الیکشن کے اکھاڑے میں کود پڑتا ہے اور اکثر کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔ اس صورتِ حال میں آسانی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس طرزِ انتخاب کے نتیجے میں جو پارلیمان وجود میں آئے گی، اس کا علمی اور فکری معیار کیا ہوگا؟ مزید لکھتے ہیں کہ ایسی طرزِ حکومت کی پارلیمان سے اعلیٰ اور معیاری قانون سازی کی توقع کیسے کی جا سکتی ہے جو "بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے" کے اُصول کے تحت وجود میں آئی ہو۔

امالی کے بزرگ کا ارشاد ہے کہ ترکی کے مصطفیٰ کمال اتاترک اور ترکی کی پالیمنٹ جیسے کافرانہ ملحدانہ اداروں سے اجتہاد کی توقع کرنا اقبال مرحوم کی فاش غلطی تھی۔ منتخب اسمبلی کے اجتہاد پر (پاکستان کے تناظر میں) ان کا مؤقف یہ ہے کہ سو صفر اکٹھے ہو کر ایک کیسے بن سکتے ہیں۔ اب علامہ اقبال مرحوم اور بقال کا ووٹ برابر ہے اور دونوں یکساں طور پر جمہوری عمل کے ذریعے اسمبلی کے ممبر بن سکتے ہیں۔ اب بقال، حمال، حجام اور موچی اجتہاد کریں گے۔ مغرب سے مغلوبیت نے اقبال مرحوم کو یہ باطل خیال پیش کرنے پر مجبور کیا کہ اسلامی قانون کی رُوح جمہوری ہے۔ قرآنِ حکیم میں ملوکیت کی مذمت اور جمہوریّت کی مدحت کہاں ہے؟ اقبال مرحوم لکھتے ہیں کہ جمہوریّت کا اصل ماخذ اسلام اور عہدِ خلافتِ راشدہ ہے۔ یہ بے بنیاد دعویٰ ہے۔ جمہوریت سے اسلام کا کیا تعلق؟ ہر کہ و مہ کو خلافت کے فیصلے میں نہ شریک کیا جا سکتا تھا نہ شریک کرنے کی ضرورت تھی۔ یہ کہنا کہ اسلام ملوکیت کے خلاف ہے اور جمہوریت کے حق میں ہے باطل خیال ہے۔ یہ طرزِ فکر دوسرے لفظوں میں اسلام کی تاریخ اور انبیا کی تاریخ کا انکار ہے۔ ہر شخص ووٹ دینے کا اہل ہے تمام انسان برابر ہیں؛ قران اور سنت اس کافرانہ تصور کی صریحاً نفی کرتے ہیں۔

ترکِ اجتہاد کے حوالے سے متعدد ضمنی اعتراضات بھی علامہ اقبال پر کیے گئے ہیں۔ ان میں عورت کی حیثیت، جرائم کی سزا، لادینی (secularism) اذان اور نماز کے لیے مادری زبان کا استعمال اور اس ضمن میں ابن تومرت کی مثال وغیرہ شامل ہیں تاہم بنیادی اعتراض خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کرنے اور جمہوریت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے پر ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے اسی اعتراض کو زیرِ بحث لانا مناسب ہے۔

جمہوریّت بطور سیاسی نظام

جمہوریّت کے ضمن میں معترضین کا ذہن صاف نہیں ہے۔ مغربی جمہوریّت یا مغرب کی سرمایہ دارانہ جمہوریّت کی اقبال مخالفت کرتے ہیں۔ اس کے لیے ''خضرِ راہ'' کو دیکھ لینا کافی ہے۔ انتخاب (یعنی حقیقی رائے دہندگی) کی بنیاد پر قائم ہونے والی حکومت کی، ۱۹۰۸ء سے، اقبال حمایت کر رہے تھے جبکہ ٹرکی میں جمہوریّت کا آغاز سلطنت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد ہوا۔ علامہ اقبال کا اپنا تصوّر، اسلامی جمہوریّت کا ہے۔ عوامی رائے دہندگی کے علاوہ اس کا دوسرا اہم عنصر اللہ کی حاکمیت اعلیٰ ہے۔ یہ دونوں عناصر اقبال کے مضمون Political Thought in Islam میں شامل ہیں جو اسلام کے سیاسی نظام پر اقبال کی اوّلین تحریر ہے۔ ''اسلام و دستورِ انتخابِ خلیفہ'' پر روشنی ڈالی ہے اور اس کے بعد اسلام کے بڑے بڑے مذاہب کی تفصیل بیان کر کے اقبال لکھتے ہیں کہ ''ان تمام کو مدنظر رکھتے ہوئے اس امر کے تسلیم کرنے میں شبہ نہیں رہے گا کہ قرآن پاک نے جو اُصولِ اساسی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اُصول ہے۔''[۱۸۴] اسلامی جمہوریّت کے تصوّر میں اقبال زندگی بھر رنگ بھرتے رہے، تاہم اس کا نقطۂ عروج خطبۂ اجتہاد کا آخری پیراگراف ہے۔

پاکستان کا بنیادی مسئلہ جو غالباً سب مسائل کی جڑ ہے، یہ ہے کہ غلط قیادتوں کے سبب ہمارے ہاں نہ مغربی جمہوریت ہے نہ حقیقی جمہوریّت اور نہ اسلامی جمہوریّت۔ ہماری اسمبلیوں کے انتخاب و معیار پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں وہ درست ہیں، بلکہ معاملات سنگین تر ہیں۔ پاکستان کی تریسٹھ سالہ تاریخ میں اہل، ذمہ دار اور صاحب کردار کم جبکہ نااہل، خودغرض اور بدعنوان ارکان اسمبلی زیادہ رہے ہیں۔ مناصب پر فائز صاحبان اختیار نے اتنے بڑے پیمانے پر لوٹ مار کی ہے کہ ملک کو معاشی تباہی کے کنارے پر پہنچا دیا ہے؛ تاہم معترضین کو اس بات کا ادراک نہیں ہے کہ کرنے کا اصل کام کیا ہے۔ اسمبلیوں کے ناگفتہ بہ کردار اور معیار کے حوالے سے اقبال کے تصوّرِ اجتہاد پر معترض ہونا، بجائے خود، غیر معقول رویہ ہے۔ درست رویہ یہ ہے کہ فکرِ اقبال کی راہ نمائی میں ملکی سیاست اور اسمبلیوں کو ٹھیک کرنے اور اسلام کی اخلاقی اقدار کے مطابق معیاری بنانے پر توجہ صرف کی

جائے۔اسی سے تبدیلی کا آغاز ہوگا۔

"بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے" کا تناظر مغربی ہے۔ یہ راز ایک مردِ فرنگی نے فاش کیا۔ظاہر ہے کہ رائے دینے کے لیے صاحب رائے ہونا ضروری ہے۔ پاکستان کے عوام زیادہ تر پس ماندگی اور جہالت کا شکار ہیں۔ان میں سے بھی اکثر جاگیرداروں اور وڈیروں کے سائے تلے زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔ان کے لیے آزادی کے ساتھ اور ضمیر کے مطابق ووٹ کا حق استعمال کرنا محال ہے۔ووٹوں کی خرید و فروخت کا رواج بھی انتخابی نتائج پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہمارا جمہوری طور طریقہ، حقیقی جمہوریت اور اسلامی جمہوریت دونوں کے منافی ہے۔اس صورتِ حال میں بھی کرنے کا کام یہ نہیں ہے کہ ایسے لوگوں کو ووٹ کے حق سے محروم کر دیا جائے بلکہ یہ ہے کہ اپنے معاشی نظام کو عدل و احسان کے اسلامی اُصولوں پر قائم کیا جائے اور پوری قوم کی تربیت و تعلیم کا صحیح اہتمام ہو تا کہ ہر فرد ملّت کے مقدر کا ستارا بن سکے۔ پاکستان میں نہ وسائل کی کمی ہے اور نہ افرادی قوت کی، لیکن دیانت و امانت کے فقدان اور بدعنوانی کے رُجحان نے جمہوریت کو ناکارہ بنا دیا ہے۔ معاشی آزادی اور تعلیم و تربیت کے نتیجے میں قوم انتخابات میں بھرپور حصہ لے گی اور ایماندار نیز اہل قیادت کو اُوپر لا سکے گی۔

مصطفیٰ کمال میں مثبت پہلو بھی ہیں اور منفی بھی۔ یورپی نظریات کے لات و منات درآمد کرنے کے باعث اقبال نے اتا تُرک پر سخت تنقید کی ہے، تاہم امالی میں تُرک پارلیمان کو "کافرانہ و ملحدانہ ادارہ" قرار دینے کا عمل کسی فتویٰ باز اور شدت پسند مولوی ہی کا ہوسکتا ہے۔ یہ عمل نہیں بلکہ بدعملی ہے۔ پاکستانی پارلیمان کے بارے میں بھی یہ کہنا کہ "سو صفر اکٹھے ہو کر ایک کیسے بن سکتے ہیں" کچھ زیادتی ہے۔ ہماری پارلیمان لائق اور ذمہ دار افراد سے کبھی خالی نہیں رہی۔ معترض کا یہ کہنا کہ اب علّامہ اقبال اور بقال کا ووٹ برابر ہے اور دونوں یکساں طور پر جمہوری عمل کے ذریعے اسمبلی کے ممبر بن سکتے ہیں، ٹیڑھی سوچ ہے۔ اقبال تو اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے لیکن کسی بقال کی اسمبلی تک پہنچنے کی کبھی نوبت نہیں آئی، کہا گیا کہ اب بقال، حمال، حجام اور موچی اجتہاد کریں گے۔ حقارت کا یہ انداز

مولوی خالد حسن کے مطابق سید سلیمان ندوی کا ہے۔ یہ اندازِ گفتگو اسلامی نہیں ہے، یا تو یہ ہندوانہ ذہنیت سے آلودہ ہے اور یا اس پر ملوکیت اور وڈیرہ شاہی کی گہری چھاپ ہے۔ قرآنِ حکیم نے تکریم کا معیار 'تقویٰ' بتایا ہے۔ اقبال کے نزدیک، اجتہاد کے لیے، بنیادی شرط بھی تقویٰ ہے۔ سوال اُٹھایا گیا ہے کہ قرآن نے ملوکیت کی مذمت اور جمہوریت کی مدحت کہاں کی ہے؟ جواباً پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا خلافتِ راشدہ ملوکانہ نظام تھا؟ ارشاد ہوتا ہے کہ ''مغرب کی مغلوبیت نے اقبال مرحوم کو یہ باطل خیال پیش کرنے پر مجبور کیا کہ اسلامی قانون کی رُوح جمہوری ہے۔'' مزید یہ کہ ''جمہوریت سے اسلام کا کیا تعلق؟''

امالی میں اسی بزرگ کے یہ جملے 'خطباتِ اقبال اور مودودیؒ' کے زیرِ عنوان درج ہوئے ہیں کہ ''مولانا مودودی نے مسئلہ قومیت اور اسلامی تہذیب کے اُصول لکھ کر دراصل مسلم ماڈرن ازم پر کاری ضرب لگائی تھی، بلکہ میرا خیال ہے کہ اسلامی تہذیب و مبادی اقبال مرحوم کے خطبات کا ایک سطح پر جواب بھی ہے۔''۱۸۵ معترض نے مولانا مودودی کی تحسین کی اور ان کی حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ یہ غنیمت ہے اس لیے کہ معترض کا مقصد ایسے اکابر کا انہدام ہے جنھوں نے مسلمانوں کی اصلاح و بیداری میں کم یا زیادہ حصہ لیا ہے۔ اب ایک معتبر حوالے سے بات کرنا ممکن ہے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی ایک معرکہ آرا کتاب خلافت و ملوکیت ہے۔ مسلکی مذہبی پیشواؤں نے اس کے خلاف محاذ کھڑا کر دیا تھا۔ قرآنِ حکیم کی روشنی میں اسلام کے سیاسی نظام اور خلافت نیز ملوکیت کی خصوصیات کو اُجاگر کرنے میں اس کتاب کی بنیادی اہمیت ہے۔ پوری کتاب لائقِ مطالعہ ہے۔ اس مقام پر صرف ایک اقتباس، جمہوریت کے ضمن میں، پیش کیا جاتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

> اس جائز اور صحیح نوعیت کی خلافت کا حامل کوئی ایک شخص یا خاندان یا طبقہ نہیں ہوتا بلکہ وہ جماعت (community) اپنی مجموعی حیثیت میں ہوتی ہے...... اہلِ ایمان کی جماعت کا ہر فرد خلافت میں برابر کا حصہ دار ہے۔ کسی شخص یا طبقہ کو عام مومنین کے اختیاراتِ خلافت سلب کر کے انھیں

اپنے اندر مرکوز کر لینے کا حق نہیں ہے، نہ کوئی شخص یا طبقہ اپنے حق میں خدا کی خصوصی خلافت کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ یہی چیز اسلامی خلافت کو ملوکیت، طبقاتی حکومت اور مذہبی پیشواؤں کی حکومت سے الگ کر کے اسے جمہوریت کے رُخ پر موڑتی ہے۔١٨٦

سید مودودی کی یہ تحریر، اُمت کے اجتماعی خلافت کے، اسلامی اُصول کو اُجاگر کرتی ہے۔کوئی شخص، کوئی طبقہ حتیٰ کہ مذہبی پیشواؤں کا طبقہ بھی خدا کی خصوصی خلافت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔گویا اسلام میں ملوکیت اور آمریت کی طرح تھیا کریسی کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ خلافتِ راشدہ کے عہد میں ہر شخص مشاورت کے عمل میں حصہ لے سکتا تھا جبکہ جدید دور میں عوام اپنے منتخب نمائندوں ہی کے ذریعے خلافت و مشاورت کے عمل میں شریک ہو سکتے ہیں۔یہ چیز خلافت کے لیے جمہوریت کو ناگزیر بنا دیتی ہے۔

امالی کے بزرگ مصر ہیں کہ آزادی، مساوات اور جمہوریت اسلام کے منافی ہیں۔آزادی اور مساوات کے خلاف ان کی دلیل یہ ہے کہ "اسلام میں ماں باپ کے برابر نہیں ہو سکتی۔ بیٹا باپ کے برابر نہیں ہو سکتا۔دُنیا میں کوئی بھی آزاد نہیں۔انسان یا تو اللہ کا غلام ہے یا شیطان کا۔"

معترض یا تو مغالطے میں مبتلا ہے یا مغالطہ دینے کے لیے چالاکی کر رہا ہے۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ اللہ کی بندگی اختیار کرے۔یہ بندگی اسے شیطان ہی نہیں، بندوں کی بندگی سے بھی آزاد کرتی ہے: می شود از جبر پیدا اختیار۔سجدہ اللہ کے لیے خاص ہو تو انسان ہزار سجدے سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔اسلام میں اور اقبال کے نزدیک یہ آزادی کا تصور ہے۔اسلام حفظِ مراتب کی تلقین بھی کرتا ہے۔بیٹے کے لیے ماں باپ کی اطاعت بھی ضروری ہے بشرطیکہ اللہ کی اطاعت سے متصادم نہ ہو۔یہ بات اپنی جگہ درست ہے۔مساوات کا تصور یہ ہے کہ قانون کی نظر میں سب برابر ہیں۔بنیادی حقوق سب کے مساوی ہیں۔سید سلیمان ندوی 'سیرت النبیؐ' میں باقاعدہ، مساوات کا عنوان قائم کر کے لکھتے ہیں کہ "آپ کی نظر میں امیر و غریب، صغیر و کبیر، آقا و غلام سب برابر تھے"١٨٧ اگر

سیّد سلیمان ندوی، عالمِ بالا میں، اس مصنوعی سیّد سلیمان ندوی کے مساوات مخالف مؤقف سے باخبر ہو جائیں تو وہی ضرب المثل دُہرائیں گے کہ ''من چہ سرایم وطنبورۂ من چہ می سراید۔''

ڈاکٹر فاروقی جمہوریت اور مساوات کی تردید میں لکھتے ہیں کہ ''جمہوریت کی بنیاد مساوات پر ہے جبکہ خلافت کی بنیاد اخوّت پر ہے۔ مساوات حقیقت نہیں بلکہ افسانہ ہے، یہ حقوق کے مطالبے کو جنم دیتی ہے جبکہ اخوّت کا مفہوم یہ ہے کہ ناکارہ ہو جانے کی صورت میں مسلمان کو اطمینان ہوتا ہے کہ اس کے حقوق اس کے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں زیادہ محفوظ ہیں۔ علاوہ ازیں جمہوریت میں زور حقوق طلبی پر ہے جبکہ اسلام میں ''فرائض'' کی ادائیگی پر۔ جمہوریت میں منتخب اسمبلی عوام کو جوابدہ ہوتی ہے جبکہ عوام کسی کو جواب دہ نہیں ہوتے۔ اسلام میں حکمران اور عوام دونوں خدا کو جواب دہ ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ جمہوریت میں صدر عوامی نمائندوں کے فیصلے کا پابند ہوتا ہے جبکہ اسلام میں امیر یا خلیفہ مجلسِ شوریٰ کے فیصلوں کا پابند نہیں ہوتا۔''

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے ساتھ بھی مسئلہ یہ ہے کہ وہ مغربی جمہوریت، حقیقی جمہوریت اور اسلامی جمہوریت میں تمیز نہیں کرتے۔ علامہ اقبال کے پیشِ نظر بھی خلافت ہی ہے، لیکن سوال دراصل یہ ہے کہ خلافت معرضِ وجود میں کس طرح آئے گی؟ کیا غصب سے یا وراثت کی بنیاد پر یا نامزدگی سے یا انتخاب کے ذریعے؟ سوال یہ بھی ہے کہ خلافت کا اختیار فردِ واحد کے بجائے منتخب پارلیمان کے سپرد کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ خلافت پر کسی ایک فرد، خاندان یا طبقے کی اجارہ داری اسلام میں نہیں ہے۔ ابتدا میں خاندانِ قریش کو ترجیح اس لیے حاصل تھی کہ اس وقت کا عرب معاشرہ کسی اور خاندان کی سیادت کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھا۔ بہر حال یہ واضح ہے کہ خلافت کی حقدار پوری جماعت ہے۔ جماعت کی مرضی آزادانہ انتخاب ہی کے ذریعے معلوم کی جا سکتی ہے۔ حضرت عمرؓ کو نامزد کیا گیا لیکن دیکھنا یہ ہے کہ نامزد کرنے والا کون تھا: ثانیِ اسلام و غار و بدر و قبر۔ حضرتِ ابوبکرؓ کو پورا یقین تھا کہ عمرؓ بہترین خلیفہ ثابت ہوں گے اور ایسا ہی ہوا، تاہم بیعتِ عام بھی ہوئی کہ اس کے بغیر خلافت کو جواز نہ مل سکتا۔ آج کل بھی پہلے نامزدگی ہوتی ہے اور پھر

انتخاب ہوتا ہے۔ حضرتِ ابوبکرؓ کی نامزدگی قبول کی گئی جبکہ موجودہ دور میں متعدد نامزدگیاں ہوتی ہیں اور کوئی ایک منتخب ہوتا ہے۔ ہمارے انتخابی طریقِ کار میں اصلاحات کی بڑی گنجائش ہے۔ الیکشن کمیشن کا آزاد، غیر جانبدار اور ایماندار ہونا، ووٹر لسٹوں کا درست ہونا، امیدواروں کا با کردار ہونا، ووٹوں کی خرید و فروخت کا سدباب اور منتخب امیدوار کا اکثریت کا نمائندہ ہونا ضروری ہے۔

موجودہ دور میں اگر اختیارِ خلافت فردِ واحد کے سپرد کیا جائے (جو پوری دُنیائے اسلام میں سرِ دست محال ہے) اور اسے جماعت کا مشورہ نہ ماننے کا اختیار بھی حاصل ہو تو آمریت، ملوکیت اور استبداد کا دروازہ کھل جائے گا۔ علاوہ ازیں مشورے کا پورا عمل (process) بے کار ہو کر رہ جائے گا۔ یہ انحراف ہوگا قرآنِ حکیم کی ایک نہیں بلکہ دو آیات سے۔ حضرت ابوبکرؓ نے مشورے کے برعکس جو فوج روانہ کی تھی اس کی خاص وجوہ تھیں۔ یہ انتظام خود رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا اور ان سے حضرت ابوبکرؓ کی بے مثل قربت و محبت کا تقاضا تھا کہ وہ اس میں کوئی رد و بدل نہ کرتے۔ اہم تر بات یہ ہے کہ مشورہ قرآن یا سنّت کے مطابق نہ ہو تو مسترد کیا جا سکتا ہے۔ سورۃ الشوریٰ میں ارشاد ہے: وَاَمۡرُهُمۡ شُوۡرٰى بَيۡنَهُمۡ "اور مسلمانوں کے معاملات باہمی مشورے سے چلتے ہیں۔" اور سورۃ آلِ عمران میں اللہ کا فرمان ہے: وَ شَاوِرۡهُمۡ فِى الۡاَمۡرِ "اور اے نبی ان سے معاملات میں مشاورت کرو"

حضرت عمرؓ کی روایت کردہ ایک حدیث ہے کہ "مشورے کے بغیر کوئی خلافت نہیں۔"

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی شوریٰ کے عنوان کے تحت قرآن و حدیث کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ سربراہِ ریاست مسلمانوں کے مشورے اور ان کی رضامندی سے مقرر ہونا چاہیے، اور اسے حکومت کا نظام بھی مشورے سے چلانا چاہیے۔"۱۸۸

ڈاکٹر فاروقی مساوات کے ضمن میں بھی، صاحب امالی کی طرح مغالطوں کا شکار ہیں۔ سب سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کون سی مساوات حقیقت نہیں ہے اور افسانہ ہے۔ سب سے بڑا فرق تو مومن اور کافر کے مابین ہے۔ اس سے قطع نظر مسلمان معاشروں میں کوئی نیک ہے کوئی بد ہے۔ کوئی عقل مند ہے کوئی بے وقوف ہے۔ کوئی محنتی ہے کوئی کاہل

ہے۔ کوئی عالم ہے اور کوئی جاہل ہے۔ کوئی امیر ہے اور کوئی غریب ہے۔ کوئی خوبصورت ہے کوئی بدصورت ہے۔ کوئی صحت مند ہے اور کوئی اپاہج ہے۔ کوئی باپ ہے اور کوئی بیٹا ہے۔ اس طرح کی عدم مساوات سے نہ اسلام متعارض ہے اور نہ اقبال۔ یہ فطری عدمِ مساوات ہے۔ قرآنِ حکیم کے واضح ارشاد کے مطابق صاحب تکریم وہ ہے جو بُرے اعمال سے بچتا ہے اور نیک کام سرانجام دیتا ہے۔

اسلام میں اور اقبال کے نزدیک جو مساوات حقیقت ہے اور افسانہ نہیں ہے وہ قانونی اور بنیادی حقوق کی مساوات ہے۔ امیر ہو یا غریب، باپ ہو یا بیٹا، عورت ہو یا مرد جو جرم کا مرتکب ہوگا برابر کی سزا پائے گا۔ رموزِ بیخودی میں اسلامی مساوات کی جو مثال اقبال نے دی ہے وہ سلطان مراد اور ایک معمار کی ہے۔ معمار نے سلطان کے حکم پر مسجد بنائی جو شاہ مراد کو پسند نہ آئی اور معمار کا ہاتھ کاٹ دیا۔ معمار نے قاضی کے پاس جا کر فریاد کی۔ سلطان کو بلایا گیا۔ قاضی نے قصاص کا قرآنی حکم سنایا تو سلطان نے سرِ تسلیم خم کر دیا۔ یہ واقعہ بیان کر کے اقبال کہتے ہیں:

پیشِ قرآں بندہ و مولا یکے است
بوریا و مسندِ دیبا یکے است

مطلب یہ کہ قرآن کی نظر میں آقا و غلام برابر ہیں۔ کوئی بوریا نشین ہو یا تخت پر براجمان ہو سب برابر ہیں۔

دوسری قابل توجہ بات یہ ہے کہ اخوت اور مساوات ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کے لیے لازم ملزوم ہیں۔ آزادی چھن جائے یا امتیازات بہت زیادہ ہوں تو اخوت فروغ نہیں پاتی۔ علامہ اقبال نے تینوں کا ذکر ایک ساتھ کیا ہے اور تینوں کو مقصودِ رسالتِ محمدیہ قرار دیا ہے:

کُلُّ مُؤمِنٍ اِخوَۃٌ اندر دلش — حریت سرمایۂ آب و گلش
ناشکیب امتیازات آمدہ — در نہادِ او مساوات آمدہ[189]

یعنی یہ بات کہ تمام مومن آپس میں بھائی ہیں، اُمت کے دل میں ہے اور حریت

بھی اس کے ضمیر کا سرمایہ ہے۔ اس کے لیے امتیازات کا تصور نا قابلِ برداشت ہے اور اس کی سرشت میں مساوات رچی بسی ہوئی ہے۔

ہمارے ہاں صاحبانِ اختیار و اقتدار اور بالائی طبقات کیا کچھ نہیں کرتے۔ ملک ان کی شکار گاہ بنا ہوا ہے۔ گاؤں کی سطح سے لے کر ایوانِ صدر تک ناانصافیوں کا جال پھیلا ہوا ہے۔ اسلامی مساوات یہ ہے کہ ہر ایک کے ساتھ انصاف ہو۔ تعلیم اور معاش کے مواقع برابر ہوں نیز مناصب پر تقرر اہلیت، قابلیت اور دیانت کی بنیاد پر ہو۔ اسلام بلاشبہ معاشی مساوات کا علمبردار نہیں ہے کہ یہ مساوات غیر فطری ہے تاہم قرآنِ حکیم ارتکازِ دولت سے روکتا ہے اور قل العفو کی تعلیم دیتا ہے۔ رسولِ اکرم کا ارشاد ہے کہ (لمبی چوڑی) جائدادیں نہ بناؤ اور امتیازات کم کرو۔ اخوت کے لیے ضروری ہے کہ معاشرہ بہت زیادہ معاشی اونچ نیچ کا شکار نہ ہو اور نہ بالائی طبقہ قانون کی زد سے خود کو بچا لیتا ہو۔

ڈاکٹر فاروقی کے مطابق جمہوریت حقوق طلبی پر زور دیتی ہے اور اسلام فرائض کی ادائیگی پر۔ جمہوریت میں منتخب اسمبلی عوام کو جوابدہ ہوتی ہے جبکہ اسلام میں حکمران خدا کو جوابدہ ہوتے ہیں۔

رسولِ اکرمؐ نے سادہ زندگی بسر کی۔ خلفائے راشدین نے اسوۂ حسنہ ہی کو شعار بنایا۔ منتخب حکمران کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں کہ "ایسے فرد کا مسندِ حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔ شریعتِ حقہ کی نگاہ میں اس کی شخصی و ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے۔"[۱۹۰] خلفائے راشدین نے بیت المال کی حفاظت کی اور سرکاری وسائل کو، عیش تو دور کی بات ہے، آرام اور سہولتوں کے لیے بھی استعمال نہیں کیا۔ یہ درست ہے کہ آج کے حکمران خلافتِ راشدہ کے معیار پر پورا نہیں اُتر سکتے۔ خلفائے راشدین کے صدق و یقین اور بے مثل کردار کی توقع رکھنا حقیقت پسندی کے منافی ہے؛ لیکن اگر حکمران طبقہ ٹیکس چوری کرتا ہو، سرکاری وسائل میں بڑے پیمانے پر خورد برد کرتا ہو، لوٹی ہوئی دولت بیرونِ ملک منتقل کر دینے کو شعار بنا لیا ہو، عوامی بہبود کا خیال رکھنے کے بجائے عوام کا خون نچوڑتا ہو، بالادست

طبقات کی ہوسِ زر کے باعث عوام تنگ دستی اور محرومی کا شکار ہو جائیں؛ تو کیا وہ چپ چاپ خواری کی زندگی بسر کرتے رہیں اور اپنے بنیادی حقوق کے لیے آواز نہ اُٹھائیں؟ اگر بالائی اور صاحبِ اختیار طبقہ جو زیادہ تر جاگیرداروں، سرمایہ داروں اور بدعنوانوں پر مشتمل ہوتا ہے، عوام کا استحصال کر کے عیش کرتا ہو تو اس طبقے کا، بقول اقبال، قلع قمع کرنا ضروری ہے:

اُٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو[۱۹۱]

ہمارے شرق وغرب میں چین اور ایران کے حکمرانوں کا طرزِ بود و باش ہمارے طبقہ حکما و امرا کو متاثر نہیں کرتا۔

خلفائے راشدین کی سادہ زندگی کو پیشِ نظر رکھنا اس طبقے کے لیے محال ہے؛ تاہم اُمتِ مسلمہ کے لیے مثال وہی ہیں۔ حضرتِ عمرؓ کا قد لمبا تھا۔ برابری کے اُصول پر ان کے حصے میں ایک چادر آئی جو قمیض کے لیے ناکافی تھی۔ ایک عورت نے، مسجد نبوی میں، حضرتِ عمرؓ سے جواب طلبی کی۔ حقوق طلبی کی مثالیں بھی موجود ہیں، اس کے باوجود کہ خلفائے راشدین خود عوامی بہبود کا خیال رکھتے تھے۔ پاکستان کی ستر سالہ تاریخ اشاریہ ہے بالادستوں کے عوامی استحصال اور ناانصافی کا جب کہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی فرماتے ہیں کہ فرائض پورے کرو۔ حقوق طلبی اور جواب طلبی غلط ہے۔ خدا خود قیامت کے روز سب سے حساب لے گا۔ تم لوگ قیامت تک ان حکمرانوں سے جواب طلب نہ کرو، حقوق کا مطالبہ نہ کرو کہ یہ باتیں اسلام میں جائز نہیں ہیں: خامہ انگشت بدنداں کہ اسے کیا لکھیے / ناطقہ سر بہ گریباں کہ اسے کیا کہیے۔

ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ مساوات حقوق کے مطالبے کو جنم دیتی ہے اور حقوق کا مطالبہ ان کے نزدیک غلط ہے۔ متبادل اخوت ہے۔ اس کا ''مفہوم یہ ہے کہ ناکارہ ہو جانے کے صورت میں مسلمان کو اطمینان ہوتا ہے کہ اس کے حقوق اس کے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں زیادہ محفوظ ہیں۔'' بیک جنبشِ قلم ڈاکٹر موصوف نے حکومت کو اس کے فرائض سے بری الذمہ کر دیا۔ بااثر طبقات کے دباؤ اور اپنی خود غرضانہ حکمتِ عملی کے تحت حکمرانوں نے

عوام کو بے روزگاری اور افلاس سے دوچار کر دیا ہے۔ ایک بستی کے لوگ خود غربت کا شکار ہوں تو وہ محتاجوں کو کب تک نان نفقہ مہیا کریں گے۔ چنانچہ ہزاروں عورتیں جسم فروشی کر کے بچوں کا پیٹ پال رہی ہیں اور خودسوزیوں نیز خودکشیوں کے واقعات سامنے آتے رہے ہیں۔ حکومت کو اپنی ذمہ داریوں سے سبکدوش کر دینے کا جو نتیجہ نکل سکتا ہے وہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

مندرجہ بالا مباحث کے ضمن میں ایک عالمِ دین، مولانا زاہد الراشدی کا نقطۂ نظر بیان کر دینا مناسب ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> لاہور ہائی کورٹ کے جسٹس افتخار حسین چیمہ کے بقول برطانیہ میں ویلفیئر سٹیٹ کے طور پر بے روزگار، نادار اور ضرورت مند افراد کو ریاست کی طرف سے وظائف دینے کا جو سسٹم چل رہا ہے، اسے ترتیب دینے والے دانش ور نے خود اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس نے اس سسٹم کا بنیادی خاکہ حضرت عمرؓ کے حکومتی نظام سے لیا ہے اور پنجاب یونی ورسٹی کے سابق وائس چانسلر ڈاکٹر رفیق احمد کی روایت کے مطابق یورپ کے ملک ناروے میں بچوں کو جو وظیفہ دیا جاتا ہے اسے آج بھی وہاں ''عمر الاؤنس'' کے نام سے پکارا جاتا ہے لیکن کسی مسلمان ملک میں اس کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا۔۱۹۲

مزید لکھتے ہیں کہ:

> جو وسائل ہماری دسترس میں ہیں، ان کی تقسیم کا نظام ایسا ہے کہ مراعات یافتہ طبقات، حکمران گروہ اور موقع پرست عناصر ہی ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ ہمارے ہاں دولت اور سہولیات کی گردش کی سطح اس قدر بلند ہے کہ عام آدمی وہاں تک رسائی کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ ملک کی مجموعی صورتِ حال کا اس حوالے سے اندازہ کرنا کوئی زیادہ مشکل کام نہیں ہے اور ستم ظریفی کی انتہا یہ ہے کہ اس فرق اور تفاوت کو کم کرنے کا کوئی

تصور نہ ملک کی سیاسی جماعتوں کے ایجنڈے میں موجود ہے اور نہ دینی جماعتوں کے پروگرام میں یہ بات کسی درجہ میں قابلِ توجہ سمجھی جاتی ہے۔ ہمارے ہاں حکومتیں عوام کے سامنے جواب دہ نہیں ہیں جبکہ ایسا بادشاہتوں اور آمریتوں میں ہوتا ہے۔۱۹۳

پاکستان کے آئین اور طرزِ حکومت کو شریعتِ اسلامی کے مطابق بنانے کے لیے کراچی میں چار روزہ (۲۱ تا ۲۴ جنوری ۱۹۵۱ء) طویل اجتماع ہوا۔ اس میں جملہ مسالک اور مکاتبِ فکر کے اکتیس علما نے شرکت کی۔ سیّد سلیمان ندوی صدارت کے لیے بھارت سے تشریف لائے۔ بائیس نکات، متفقہ طور پر، طے کیے گئے۔ ایک نکتہ یہ تھا کہ مملکت بلا امتیاز و مذہب ہر ایک کی کفیل ہوگی۔ ایک اور نکتہ یہ تھا کہ رئیسِ مملکت شہری حقوق میں عام مسلمانوں کے برابر ہوگا اور قانونی مواخذے سے بالاتر نہ ہوگا۔ ایک اہم نکتہ کثرتِ رائے سے انتخاب کے حق میں تھا۔۱۹۴ اس نکتے کے بارے میں مولانا زاہد الراشدی لکھتے ہیں کہ قیامِ پاکستان کے بعد جب علمائے کرام کو نئی ریاست کی دستوری حیثیت کا تعین کرنے کا موقع ملا تو انھوں نے ماضی کی روایات سے بے لچک طور پر بندھے رہنے کے بجائے وقت کے تقاضوں اور علامہ اقبال کی فکر کا ساتھ دیا جس کی واضح مثال قراردادِ مقاصد اور تمام مکاتبِ فکر کے ۳۲ سرکردہ علمائے کرام کے بائیس متفقہ دستوری نکات میں خلافتِ عثمانیہ کے خاندانی اور موروثی نظام کی بحالی پر زور دینے کے بجائے عوام کی رائے اور مرضی کو حکومت کی تشکیل کی بنیاد تسلیم کرنے کی صورت میں موجود ہے۔۱۹۵

سیّد سلیمان ندوی سمیت پاکستان کے جملہ مکاتبِ فکر کے سرکردہ علما کے ان فیصلوں سے امالی کے مصنوعی سیّد سلیمان ندوی اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی آرا کلی طور پر مسترد ہو جاتی ہیں۔

ترک سیکولرازم

ڈاکٹر ایس ایم یوسف نے، علامہ اقبال کو، ٹھنڈے مزاج کا تجزیہ کار اور پُرسکون مفکر ماننے سے انکار کیا ہے۔ اس کی وجہ، بطورِ مثال یہ بتائی ہے کہ ترکی کی حزبِ اصلاحِ مذہبی کے

سعید حلیم پاشا نے بھی آزاد اجتہاد اور اسلامی فقہ کی از سر نو تشکیل کی حمایت کی ہے اور یہ مؤقف حزب وطنی کا ہے۔ حزبِ مذہبی کی طرز فکر اسلامی اور حزبِ وطنی کی سیکولر تھی۔ ڈاکٹر یوسف لکھتے ہیں کہ اقبال اگر زیادہ عرصہ زندہ رہتے تو دیکھتے کہ حزبِ وطنی والے شریعت کی از سر نو تشکیل کے بجائے شریعت سے چھٹکارا چاہتے ہیں۔ اگر اسے اُنھوں نے آزاد اجتہاد کہا بھی تو وہ شریعت سے آزادی تھی۔ دین اور سیاست کی جدائی سے متعلق تُرکوں کے اجتہاد پر اقبال نے جو تبصرہ کیا ہے، اس پر ڈاکٹر موصوف یہ جملہ چست کرتے ہیں کہ: as if it were a minor mistake

ڈاکٹر تحسین فراقی نے اقبال کے اتاتُرک مخالف اور جمہوریت مخالف رویے کا ذکر کرکے تُرک اسمبلی کی حیثیت کو، اقبال کی نظر میں، قابلِ اعتراض ٹھہرایا۔ لکھتے ہیں کہ بعد میں مصطفیٰ کمال ہی پر اقبال نے عدم اعتماد کا اظہار کر دیا تو اس کی قائم کردہ گرینڈ نیشنل اسمبلی کی حیثیت خود بخود معرضِ اعتراض و اعراض میں پڑ گئی۔ سعید احمد اکبر آبادی کے نزدیک تُرکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔ الطاف احمد اعظمی نے لکھا ہے کہ تُرکی میں اجتہاد کے نام سے جو عقلی جدوجہد ہوئی وہ دراصل فکر کی بے قید آزادی تھی۔ اقبال کا یہ مؤقف کہ تُرک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے، محض خوش خیالی ہے۔ مولانا زاہد الراشدی کے نزدیک جدید تُرکی کا عمل اسلام میں اجتہاد کا نہیں بلکہ اس سے انقطاع اور یورپ کی طرح مذہب کو ریاستی معاملات سے کلیتاً بے دخل کرنے کا تھا۔

شریعت سے آزادی، دین و سیاست کی جدائی یا ریاستی معاملات سے مذہب کی بیدخلی اور اسلام سے انقطاع کے بارے میں بلکہ تُرکوں کے متعدد دوسرے فیصلوں پر اقبال نے، اپنی متوازن اور فکر انگیز آرا کا واضح اظہار، اپنی زندگی ہی میں کر دیا تھا۔ یہ کہنا کہ اقبال زیادہ عرصہ زندہ رہتے تو یہ یا وہ معلومات انھیں حاصل ہو جاتیں، ادھورے مطالعے کا نتیجہ ہے۔ معترضین کا ایک بڑا مسئلہ ان کا یک طرفہ پن ہے۔ اقبال جیسی بصیرت کا حامل تو کوئی کیا ہوگا، یہ بیچارے اقبال کی بصیرت (vision) کا ادراک کرنے سے بھی قاصر رہتے ہیں۔

علامہ اقبال کا ایک طویل بیان (پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب)

اوائل ۱۹۳۶ء میں منظرِ عام پر آیا تھا اور عام طور پر دستیاب ہے۔۱۹۶ اس میں قادیانیت کے علاوہ جدید ترکی کے بارے میں اُٹھنے والے سوالات کے جواب بھی شامل ہیں۔ کیا ترکی نے اسلام کو ترک کر دیا ہے؟ کا جواب اقبال نے یہ دیا ہے کہ جب تک کوئی شخص جماعت اسلام کے دو بنیادی اُصولوں پر ایمان رکھتی ہے یعنی توحید اور ختمِ نبوت، اسے ایک راسخ العقیدہ مُلّا بھی اسلام کے دائرے سے خارج نہیں کرسکتا خواہ فقہ اور آیاتِ قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی ہی غلطیاں کرے۔ اس بیان کی روشنی میں امالی کے بزرگ کے الفاظ کافرانہ اور ملحدانہ ان کا اپنا منہ چڑا رہے ہیں جو موصوف نے اتاترک، ترک اسمبلی اور خود علامہ اقبال کے بارے میں استعمال کیے ہیں۔

بیسویں صدی میں دین و ریاست کی یکجائی کے نقیب علامہ اقبال تھے۔ آج کل ''جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی'' کا ورد مذہبی پیشواؤں کی نوکِ زبان پر ہے لیکن تب علما کا ایک مؤثر طبقہ اس تصوّر کو سمجھنے ہی سے قاصر تھا۔۱۹۷ اب مذہب و حکومت یا دین و سیاست کی جدائی پر نہ صرف ترک ہدفِ اعتراض بنے بلکہ ان کی حمایت کے باعث علامہ اقبال بھی۔ اس ضمن میں اقبال کا جواب نقل کرنے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ اقبال نے ترکوں کے جس اجتہاد کی حمایت کامل طور پر کی وہ اولاً عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر حکمران کا انتخاب ہے اور اس اصول کی حمایت وہ بہت پہلے سے کر رہے تھے۔ حوالے کے لیے Political Thought in Islam (۱۹۰۸ء) اور *Muslim Democracy* (۱۹۱۷ء) کافی ہیں۔ ثانیاً یہ اجتہاد کہ خلافت کا اختیار فردِ واحد کے بجائے منتخب پارلیمان کے سپرد کیا جاسکتا ہے، علامہ اقبال نے ٹھوس دلائل کی بنیاد پر، اس کا جواز بتایا ہے۔ اکتیس سرکردہ علما کے بائیس متفقہ نکات، قراردادِ مقاصد اور دستورِ پاکستان کی منظوری کے بعد اب اس معاملے پر پاکستانی قوم کا اتفاقِ رائے (Consensus) ہے۔ کوئی اور معاملہ (issue) ایسا نہیں ہے، جس پر اقبال نے ترک اجتہاد کی حمایت پورے طور پر کی ہو۔

ترکی کے حوالے سے پنڈت نہرو کے سوالوں کا جواب دیتے ہوئے مذہب و ریاست کی علاحدگی کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں:

مذہب و سلطنت کی علاحدگی کا تصوّر بھی اسلام کے لیے غیر مانوس نہیں ہے...... ریاست کے مذہبی و سیاسی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصوّر کو کلیسا اور سلطنت کے مغربی تصوّر سے مخلوط نہ کرنا چاہیے۔ اوّل الذکر تو محض وظائف کی ایک قسم ہے جیسا کہ اسلامی ریاست میں شیخ الاسلام اور وزرا کے عہدوں کے تدریجی قیام سے واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن آخرالذکر رُوح اور مادّہ کی مابعدالطبیعی ثنویت پر مبنی ہے۔ مسیحیت کا آغاز ایک نظامِ رہبانیت سے ہوتا ہے جسے دنیوی اُمور سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اسلام ابتدا ہی سے ایک نظامِ معاشرتی رہا ہے جس کے قوانین بالطبع معاشرتی ہیں، اگرچہ ان کا ماخذ الہامی ہے۔ مابعدالطبیعی ثنویت نے جس پر مذہب و سلطنت کی علاحدگی کا مغربی تصوّر مبنی ہے، مغربی اقوام میں تلخ ثمرات پیدا کیے...... مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب و سلطنت کی علاحدگی محض وظائف کی علاحدگی ہے نہ کہ عقائد کی۔ اسلامی ممالک میں مذہب و سلطنت کی علاحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے جو صدیوں سے اسلامی رُوحانیت کے تحت پرورش و نمو پاتا رہا ہے۔ تجربہ خود بتلا دے گا یہ تخیل جدید ترکی میں کس طرح عملی صورت اختیار کرتا ہے۔ ہم صرف یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ یہ ان برائیوں کا باعث نہ ہوگا جو یورپ اور امریکہ میں پیدا ہو گئی ہیں۔ ۱۹۸

''جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی'' کا اطلاق عمومی لیکن اصلی تناظر مغربی ہے۔ یہ مصرع جس غزل میں ہے وہ یورپ میں کہی گئی اور اس کے جملہ اشعار یورپی تناظر میں ہیں۔ لندن میں آدابِ سحرخیزی، اشتراکی روس میں پرویزی حیلے، اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ جمہوریت میں دین و سیاست کی جدائی کا نتیجہ چنگیزی، یہ اس غزل کے مضامین ہیں۔ ترکوں کے حوالے سے، خطبۂ اجتہاد میں، ریاست و مذہب کی جدائی کے بارے میں اقبال کی جو تحریر ہے اور جس کی معنویت کا ادراک نہ کر سکنے کے باعث ڈاکٹر محمد یوسف نے

یہ جملہ چست کیا: as if it were a minor mistake اسے مندرجہ بالا اقتباس کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ خطبۂ اجتہاد کی اصل عبارت یہ ہے:

> The structure of Islam as a religio political system, no doubt, does permit such a view, (the separation of Church and state) though personally I think it si a mistake to suppose that the idea of state is more dominant and rules the other ideas embodied in the system of Islam.[199]

خطبۂ اجتہاد میں، اس کے بعد، اقبال نے وہی باتیں کہی ہیں جو اُوپر نہرو کے سوالوں کے جواب میں درج ہوئی ہیں۔ اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ کسی مسلم جمہوری ملک میں دین کو سیاست سے الگ کرنا محال ہے۔ اسلام خود دُنیا بشمول ریاست پر محیط و غالب ہے۔ سیکولرازم کا مفہوم ''دنیوی'' لیا جائے تو سیکولرازم اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ اس مفہوم میں دین اور ریاست کی جدائی فقط وظائف کی تقسیم ہے، عقائد کی نہیں ہے۔ پاکستان کا سیکولر، لبرل اور مغرب پرست طبقہ قائداعظم کی اسلامی اہمیت کی بیسیوں تقریروں کو ایک طرف رکھ کر صرف ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کی تقریر کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنے کے درپے ہے۔ انھیں کچھ زیادہ حاصل ہونے والا نہیں ہے۔ پاکستان میں قانون سازی مسلمان اکثریت کے اجتماعی ضمیر کے خلاف آسان نہیں ہے اور نہ یہ جمہوری عمل ہے۔ توہینِ رسالت کے قانون میں تبدیلی کی کوشش، بعداز خرابی بسیار، حکومت کو ترک کرنا پڑی۔

ڈاکٹر تحسین فراقی کا یہ مؤقف کمزور ہے کہ اقبال کے ہاں جمہوریت مخالف لے تیز ہوتی گئی۔ جمہوریت کے بارے میں اقبال کا مؤقف ان پر واضح نہیں ہے۔ تفصیل اگلے باب میں آرہی ہے۔ یہ مؤقف بھی درست نہیں ہے کہ اقبال نے مصطفیٰ کمال پر بالآخر عدمِ اعتماد کردیا۔ ان دو دعوؤں کی بنیاد پر ترک اسمبلی کو ''معرضِ اعتراض و اعراض'' میں ڈالنا محلِ نظر ہے۔ مصطفیٰ کمال کی غلط باتوں پر اقبال گرفت کرتے ہیں اور درست اقدامات کی تحسین کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر تُرکوں اور عربوں کو خضرِ راہ (۱۹۲۱ء) ہی میں خبردار کرچکے تھے کہ جو رنگ و نسل کا امتیاز کرے گا، مٹ جائے گا لیکن مصطفیٰ کمال نے وطن پرستی اور اس سے

زیادہ نسل پرستی اختیار کی۔ اقبال کی نظم "طلوعِ اسلام" (۱۹۲۳ء) اتاترک سمیت ترکوں کی تحسین کا نقطۂ عروج ہے۔ ترکوں کی فتح پر پورا عالمِ اسلام سرشار تھا۔ اقبال نے اتاترک کی تحسین کی؛ ساتھ ہی درست راہ نمائی بھی کی:

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بے کراں ہو جا
غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

خطبۂ اجتہاد (۱۹۲۴ء تا ۱۹۲۹ء) ترکوں سے اتفاق و اختلاف کا مظہر ہے۔ جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) میں مصطفیٰ کمال کو آڑے ہاتھوں لیا ہے۔ پنڈت نہرو کے سوالوں کا جواب (۱۹۳۶ء) دیتے ہوئے ترکوں کا دفاع کیا ہے اور ایک معاملے میں اتاترک کی خاصی تحسین کی ہے۔ علما کے لیے اجازت نامہ حاصل کرنا لازمی قرار دیا گیا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ اتاترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا۔ آج مجھے اختیار ہوتا تو میں اسے یقیناً اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا۔ حدیث کی رو سے وعظ کا حق اسلامی ریاست کے امیر یا اس کے مقرر کردہ شخص کو حاصل ہے اور یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ اتاترک کے اسلامی ضمیر کی روشنی نے اس اہم ترین معاملے میں اس کے میدانِ عمل کو کس طرح منور کر دیا ہے۔[۲۰۰]

اس معاملے کو 'اہم ترین' قرار دینا بظاہر حیران کن ہے لیکن اُمتِ مسلمہ کی نشاۃِ ثانیہ کے لیے تُحِلّ 'مومنینِ اخوۃ' کا بروئے کار آنا ناگزیر ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے فرقہ وارانہ کشیدگی میں کمی اور مسلمانوں کے مشترک احساس و خیال کا فروغ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ قرآن کی واضح تعلیم ہے کہ اللہ کی رسی کو سب مضبوطی سے تھامو اور فرقہ بازی سے باز رہو۔ ہمارے ہاں خطیبوں اور واعظوں کو وعظ و نصیحت کی کھلی چھٹی رہی ہے۔ اسلام کے ان علمبرداروں نے اللہ کے فرمان کو پسِ پشت ڈال کر فرقہ پرستی کو فروغ دیا۔ اسلام کی ضروری تعلیمات کو اُجاگر کرنے سے زیادہ اپنے اپنے مسلک اور فرقے کی حقانیت پر زور

دیا گیا۔ جملہ فرقے ایک دوسرے کی شعلہ فشانیوں کا نشانہ بنتے رہے۔ ایک دوسرے کو کائنات کا کالا کافر دیتے رہے۔ نتیجہ پاکستانی قوم کے سامنے ہے۔ یہاں تک نوبت پہنچ گئی ہے کہ مسجدوں اور مقبروں میں بم پھٹائے گئے۔ شمالی وزیرستان میں سنی اور شیعہ فرقے مارٹر توپوں سے ایک دوسرے کے پرخچے اڑاتے رہے۔ اس باہمی منافرت نے دشمن قوتوں کو کھل کھیلنے کا موقع فراہم کر دیا۔

علامہ اقبال کی مجوزہ اور مطلوبہ اسلامی ریاست میں، ان کی خواہش کے مطابق، اگر ابتدا ہی سے وعظ و خطابت کے لیے اجازت نامہ ضروری قرار دیا جاتا اور ریاستی ادارے اسلامی تعلیمات پر مبنی خطبات تیار کر کے تمام مساجد کو مہیا کرتے تو صورتِ حال یقیناً بہتر ہوتی۔ بعد از خرابی بسیار، یہ انتظام اب بھی ضروری ہے۔ عمدہ خطبے تیار کرنے والے ادارے دسیوں کی تعداد میں اب موجود ہیں۔ تین ادارے تو صرف بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد میں کام کر رہے ہیں، دعوۃ اکیڈمی، شریعہ اکیڈمی اور ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اس مقصد کے لیے ایک الگ ادارہ بھی قائم کیا جا سکتا ہے جو تمام مکاتبِ فکر کے سرکردہ علما اور معروف اقبال شناسوں سمیت اسلامی سکالروں پر مشتمل ہو۔

سعید احمد اکبر آبادی نے لکھا ہے کہ تُرک انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔ الطاف احمد اعظمی کے نزدیک تُرکی میں اجتہاد کے نام سے جو عقلی جدوجہد ہوئی وہ دراصل فکر کی بے قید آزادی تھی۔ اقبال کا یہ مؤقف کہ ترک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے، محض خوش خیالی ہے۔ امالی کے بزرگ نے، تُرک اجتہاد کے تناظر میں، مصطفےٰ کمال اور تُرک پارلیمان کو ملحد قرار دیا۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تُرکوں اور تُرک اجتہاد کے بارے میں اقبال کی حمایت و مخالفت کے زاویوں کو اُجاگر کیا جائے تاکہ اقبال کا نقطۂ نظر معلوم ہونے کے بعد کوئی صحیح نتیجہ اخذ کیا جائے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اقبال کے مؤقف کو پوری طرح سمجھے بغیر اعتراضات داغ دیے جاتے ہیں۔ تُرکوں کے بارے میں، اقبال نے جن آرا کا اظہار کیا ہے، ان کے نمایاں پہلو یہ ہیں:

"تین خطبے مکمل کرنے کے بعد اقبال مدراس پہنچے۔ وہاں یکم جنوری ۱۹۲۹ء کو انجمنِ خواتینِ اسلام کے سپاسنامے کے جواب میں اقبال نے کہا کہ "ترکوں نے، جیسا کہ سننے میں آرہا ہے، بظاہر ایسے قانون بنائے ہیں جو شریعت کے خلاف ہیں۔ مگر ترک ایک فوجی قوم ہے۔ مسائل میں موشگافی نہیں کر سکتی۔ وہ قوم کے سپاہی ہیں اور صحیح اجتہاد کرنے والے فقیہ نہیں پیدا کر سکے، جو انھیں صحیح راستہ دکھائیں۔ اس لیے انھوں نے ٹھوکریں کھائیں۔"۲۰۱

کچھ دنوں کے بعد، ترکی کے حوالے سے، سوراجیہ، میں ان کا انٹرویو شائع ہوا۔ اس میں اقبال نے کہا کہ یورپ میں تعلیم کا خالص دنیوی طریق بڑے تباہی آمیز نتائج پیدا کرنے کا موجب ہوا ہے۔ ہمارے سامنے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ رُوحانی اور مادی اُمور کو کس طرح ایک جگہ جمع کیا جائے۔ مابعد اقبال کہتے ہیں کہ:

سب سے پہلی ایشیائی قوم جسے اس مسئلے کو حل کرنے سے واسطہ پڑا تھا، ترک تھی۔ میں کہوں گا کہ ترک رُوحانیت و مادیت کے مطلوبہ اجتماع کو حاصل کرنے میں ناکامیاب رہے۔ تاہم میں ترکوں کی طرف سے مایوس نہیں ہوں۔ میرا خیال ہے کہ تاتاری نسل اس تیزیِ فہم و ادراک اور اس عمقِ ضمیر سے محروم ہے جو اس مسئلے کے حل کے لیے ضروری تھی۔۲۰۲

ان آرا کے بعد مصطفےٰ کمال کے بارے میں وہ اشعار کہے جو جاوید نامہ میں شامل ہیں۔ مغرب سے لات و منات (وطنیت پرستی، نسل پرستی اور دوسرے لادینی نظریات) درآمد کرنے پر اتاترک کو سخت تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ یہاں تک کہہ دیا ہے کہ مصطفےٰ کمال کے ضمیر میں کوئی نیا جہان نہیں تھا۔ متعلقہ اشعار پیچھے نقل ہو چکے ہیں۔ جاوید نامہ فروری ۱۹۳۲ء میں منظرِ عام پر آیا اور بالِ جبریل جنوری ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔ بالِ جبریل کے حسبِ ذیل دو شعروں میں سے پہلے میں ترکوں کی تحسین، ان کی بہادری کے باعث کی ہے۔ عشقِ یداللّٰہی اور حملۂ ترکانہ میں مشابہت کا اسلوب توجہ طلب ہے۔ دوسرے شعر میں

تُرکوں کی تنقیص ہے، اس بنا پر کہ عالمِ اسلام سے نظریں ہٹا کر وہ یورپ کا حصہ بننا چاہتے ہیں:

یا عقل کی روباہی یا عشقِ ید اللّٰہی
یا حیلۂ افرنگی یا حملۂ ترکانہ! ۲۰۳

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب! ۲۰۴

اوائل ۱۹۳۶ء میں، پنڈت نہرو کے سوالوں کا جواب دیتے ہوئے، اقبال نے تُرکوں کا دفاع کیا ہے اور مصطفےٰ کمال کے ایک اقدام کو اس کے اسلامی ضمیر کا نتیجہ بتایا ہے۔ ضربِ کلیم ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ نظم بعنوان آزادیِ فکر، کا تناظر تُرک اجتہاد ہے۔ مسلمان قوم کے سپاہی ترک، جو فکر و تدبر کے سلیقے سے عاری ہیں، آزادیِ افکار سے اپنا تشخص تباہ کر رہے ہیں:

آزادیِ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیِ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ!

اپنا رُخ مشرق کے بجائے مغرب کی طرف کر کے مصطفےٰ کمال ملی مقاصد سے دور ہو گئے۔ نظم بعنوان 'مشرق' میں کہا:

نہ مصطفےٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ رُوحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی!

تاہم تُرک قوم کی تعلیم یافتہ اکثریت اگرچہ اتاتُرک کی پیروی میں اسیرِ فرنگ بنی ہوئی ہے، لیکن مستقبل میں اسلام سے وابستہ قیادت کا اُوپر آجانا عین ممکن ہے۔ اپنے آخری مجموعۂ کلام ارمغانِ حجاز میں اقبال کہتے ہیں:

بملکِ خویش عثمانی امیر است
دلِ آگاہ و چشمِ او بصیر است

نہ پنداری کہ رست از بندِ افرنگ
ہنوز اندر طلسمِ او اسیر است

(ترکیہ میں ترک خود مختار ہیں۔ دلِ آگاہ اور چشمِ بصیر رکھتے ہیں، لیکن یہ نہ سمجھ لینا کہ یورپ کی غلامی سے آزاد ہو گئے ہیں بلکہ ابھی تک اس کے جادو میں قید ہیں۔)

خنک مرداں کہ سحرِ او شکستند
بہ پیمانِ فرنگی دل نہ بستند
مشو نومید و با خود آشنا باش
کہ مرداں پیش ازیں بودند و ہستند

(وہ ہستیاں قابلِ مبارک باد ہیں جنھوں نے فرنگی طلسم توڑ دیا اور ان کے عہد پر کبھی اعتبار نہیں کیا۔ خود آشنائی ضروری ہے، ناامید ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ ترک مسلمانوں میں مردانِ کار سامنے آتے رہے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اب بھی موجود ہیں۔)

بہ ترکاں آرزوئے تازہ دادند
بنائے کارِ شاں دیگر نہادند
ولیکن کو مسلمانے کہ بیند
نقاب از روئے تقدیرے کشادند[۳۰۵]

(ترکوں کو اللہ نے نئی آرزو دی ہے۔ ان کے طرزِ حکومت کی نئی بنیاڈال دی ہے۔ اب سلطانی جمہور کا دور ہے لیکن وہ مسلمان کہاں ہیں جو دیکھیں کہ ترکوں نے تقدیر کے چہرے سے نقاب ہٹا دیا ہے۔)

ترک دلِ آگاہ اور چشمِ بصیر رکھتے ہیں لیکن ابھی تک یورپ کی ذہنی اور تہذیبی غلامی میں اسیر ہیں تاہم ان میں عظیم افراد پیدا ہوتے رہے ہیں اور اب بھی ہیں۔ یہ فرنگیوں کا طلسم توڑ دیں گے۔ ترکوں کا اجتماعی ضمیر، عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر بروئے کار آرہا ہے۔ دوسرے مسلمان ممالک کو یہ نظام اختیار کرنا چاہیے۔

اس عرصے میں اقبال نثر میں بھی ترک نسل پرستی اور وطن پرستی کو ہدف تنقید بنا رہے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ مایوسی سے منع کر رہے تھے اور تبدیلی کی خبر بھی دے رہے تھے۔ اتاترک کی سرکردگی میں اسلام کی غلط تاویل کے بارے میں اقبال کہتے ہیں:

> وطنی قومیت اگرچہ اتحادِ اسلامی کے خلاف سب سے بڑا خطرہ ہے، لیکن افسوس ہے ترک خود ہی اس تحریک کا شکار ہو گئے جو ان کے خلاف اُٹھائی گئی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ دُنیائے اسلام سے کٹ کر وہ اپنی جگہ اور زیادہ مضبوط ہو جائیں گے۔ پھر جب دورانِ جنگ عالمِ اسلام نے ان کی تائید میں کوئی آواز اُٹھائی، نہ عملاً اس سلسلے میں کچھ کیا؛ برعکس اس کے عین اس وقت جب انھیں امداد کی ضرورت تھی عربوں نے ان کے خلاف بغاوت کر دی تو ان کے جذبۂ وطنیت میں اور بھی غلو پیدا ہوا۔ مصطفےٰ کمال، کمال پاشا سے اتاترک بنے اور انجام کار ان کی تقلید میں ہر کہیں اسلام کی تعبیر نسلی اور وطنی نقطۂ نظر سے ہونے لگی۔[206]

اس گفتگو کے آغاز میں اقبال کا کہنا تھا کہ "اس میں کوئی شک نہیں عملاً کمال پاشا ہی نے اس تحریک کی رہنمائی کی، لیکن عالمِ اسلام بالخصوص عربی دُنیا میں یہ جذبہ اس سے بہت پہلے پرورش پا رہا تھا۔ کمال پاشا نے جو کچھ کیا وہ ایک عمل کی انتہا تھی، ابتدا نہیں تھی۔ ہمیں مستقبل سے مایوس نہیں ہونا چاہیے۔"[207] اپنے مکتوب بنام مسعود عالم ندوی، مؤرخہ ۲۵ فروری ۱۹۳۶ء میں اقبال کہتے ہیں کہ "باقی، یہ بات صحیح ہے کہ ان میں افرنگ زدہ لوگ بکثرت ہیں۔" لیکن ساتھ ہی یہ ارشاد قابلِ ذکر توجہ ہے کہ "ترکوں کے متعلق مایوس نہ ہونا چاہیے۔"[208]

مسئلہ فلسطین پر اقبال کے بیان میں ایک اہم بات ترکوں کے بارے میں ہے۔ اس کا تناظر انگریزوں اور ہندوؤں کے، ترکوں پر، الزامات ہیں لیکن یہ بات قدامت پرست مسلمانوں کے لیے بھی لمحۂ فکریہ ہے۔ اقبال نے کہا کہ "گاہے گاہے اب بھی یہ صدا بلند ہوتی ہے کہ ترک تارکِ اسلام ہو رہے ہیں۔ ترکوں پر اس سے بڑا بہتان نہیں باندھا جا سکتا۔ اس

شرارت آمیز پروپیگنڈے کا شکار وہی لوگ ہو سکتے ہیں جو تاریخ تصوراتِ فقہ اسلامی سے نابلد ہیں۔"۲۰۹ اس سے پہلے، ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کو سوراجیہ میں اقبال کا جو انٹرویو شائع ہوا تھا، اس میں اقبال نے کہا کہ "ترکی کے عامۃ الناس مذہب کے ویسے ہی دلدادہ ہیں جیسے پہلے تھے۔ اس معاملے میں ترکی کے مسلمان اور ہندوستان کے مسلمان میں کوئی فرق نہیں۔"

اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غازی رؤف پاشا کا مؤقف بیان کر دیا جائے۔ ان کا شمار عالم اسلام کی معدودے چند ہستیوں میں ہوتا تھا۔ کمالی دور میں اوّل اتاترک کا ساتھ دیا، پھر شاید ان کی مغرب پسندی اور جذبۂ وطنیت سے اختلاف کے باعث ملک بدر ہو گئے۔ وہ اس ترکی کا آخری نشان تھے جس نے دولتِ عثمانیہ کے نام سے کبھی اسلام کی سیاسی عظمت کا سکہ سارے یورپ میں بٹھا دیا تھا۔۲۱۰ غازی موصوف مارچ ۱۹۳۳ء میں فرانس سے دہلی تشریف لائے اور جامعۂ ملیہ میں، علامہ اقبال کی صدارت میں "وطنیت اور اتحادِ اسلامی" کے موضوع پر لیکچر دیا۔ اس حوالے سے سیّد نذیر نیازی لکھتے ہیں:

> مسلمانوں کے ذہن میں ایک عام ترک کا تصور، اسلامی مجاہد کا تصور تھا اور غازی موصوف چاہتے تھے اس تصور کو، کمالی انقلاب کے باوجود، قائم رکھیں، وہ بار بار کہتے اور دلی جوش و خلوص سے کہتے کہ ترک قرآنِ عظیم الشان کی تعلیمات پر دل سے ایمان رکھتے ہیں۔ قرآنِ عظیم الشان کے الفاظ ان کی زبان سے نہایت بھلے معلوم ہوتے تھے، لیکن پھر ترکی حکومت دنیاوی (secular) حکومت بن چکی تھی۔ ترکی میں قانون کی بنا قرآن مجید پر نہیں تھی، نہ ترکی قومیت کے لیے مسلمان ہونا ضروری تھا۔ مگر یہ باتیں تھیں، جن کا غازی موصوف کے پاس کوئی جواب نہیں تھا۔ وہ خود بھی تو اسی اختلاف کی بنا پر کہ کمالی انقلاب نے ترکوں کا رشتہ عالم اسلام سے منقطع کر دیا، بلکہ مذہب کے بارے میں ایک ایسی روش اختیار کی ہے جس کے جواز کی از روئے اسلام کوئی صورت نہیں، جلاوطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ مگر وہ کہتے اور بڑے شد و مد سے کہتے کہ یہ ایک مجبورانہ فعل تھا جو

کمال پاشا کو جنگِ عظیم کے بعد اختیار کرنا پڑا۔ ان کا کہنا تھا کہ ٹرکی کی اس ظاہری تبدیلی سے مسلمان بددل نہ ہوں۔ وہ کمال پاشا کے بھی معترف تھے اور جہاں تک ٹرکوں کا معاملہ ٹرکی قوم کی حیثیت سے تھا وہ انھیں اس کا محسن اور نجات ہندہ تصور کرتے تھے۔[۲۱۱]

ٹرکوں کو اقبال عالمِ اسلام کے سپاہی تو سمجھتے ہی تھے، اجتہاد کے ضمن میں ان کی پہل کا بھی خیر مقدم کیا۔ بعض دوسرے مسلمان ممالک کے ساتھ ٹرکی کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ ''اسلام اور تمدن اسلامی اس وقت دُنیا کے ہر نزدیک و بعید خطے میں ایک عظیم انقلابی کیفیت سے دوچار ہے۔ ٹرکی کا اجتہادی اقدام، ایران کا دورِ تجدد، مصر کا جوشِ اصلاح، افغانستان کا مغربی توغل، غرض عالمِ اسلام کے جس نقطہ مدنیت پر نظر ڈالیے حیات کا ایک ہنگامہ زار برپا ہے۔''[۲۱۲]

ٹرکی میں اتاترک کا وہی مقام و مرتبہ ہے جو پاکستان میں قائداعظم کا ہے۔ علاوہ ازیں ٹرک دستور سیکولر ہے اور فوج اس کی حفاظت کرتی ہے۔ اس کے باوجود اقبال نے ٹرکوں سے مایوس نہ ہونے کی بات بار بار کی ہے۔ تبدیلی کی پیش گوئی بھی ایک سے زیادہ مرتبہ کی ہے۔ اسلام سے ٹرکوں کی محبت کا نتیجہ مغرب سے نجات اور اسلامی بیداری کی شکل میں، اقبال جمہوری عمل کے ذریعے، دیکھ رہے تھے۔ ٹرکی بڑی حد تک تبدیل ہو رہا ہے۔ اس وطنی، دُنیاوی اور لادینی تحریک سے عدنان مندریس اُبھرے اور وزیرِاعظم بننے کے بعد عربی اذان بحال کر دی اور حج پر پابندی ختم کر دی۔ نجم الدین اربکان نے، ایک حد تک، ٹرکی کی کایا پلٹ دی۔ ان کی فضیلت پارٹی نے انتخاب میں اکثریت حاصل کی۔ اربکان کا یقین غیر متزلزل تھا لیکن انھیں چلنے نہ دیا گیا۔ اُردوان کے سامنے عدنان مندریس کو پھانسی ہوئی تھی۔ اربکان کی بنائی ہوئی تین پارٹیوں پر یکے بعد دیگرے پابندی لگائی گئی۔ چنانچہ طیب اُردوان اور عبداللہ گل نے عشق کے ساتھ عقل کی آمیزش کی اور سیکولر دستور کی زد سے بچتے ہوئے ٹرکی کا رُخ اسلام کی طرف پھیر دیا۔ اگر ان کی AK (ترقی اور عدل) پارٹی نے انتخابات میں دو تہائی اکثریت حاصل کر لی تو ٹرکی کا سیکولر دستور تبدیل ہو جانے کا بھی

روشن امکان ہے۔

ٹرکی اور پاکستان دونوں جگہ عوام کی اکثریت اسلام سے وابستہ ہے۔ دونوں ملک غلط رجحانات کا شکار بھی ہیں۔ ٹرکی میں نسل پرستی اور وطن پرستی ملکی سطح پر ہے جو ملی اتحاد کے لیے مضر لیکن قومی یکجہتی کے لیے مفید ہے۔ چونکہ اسلامی ذہن رکھنے والے برسرِ اقتدار ہیں، اس لیے ٹرکی کا رُخ اسلام کی طرف نسبتاً زیادہ ہوگیا ہے۔ پاکستان میں نسلی اور لسانی تعصب علاقائی سطحوں پر ہے، جو ملک اور ملت دونوں کے لیے مضر ہے۔ ٹرکی کا دستور سیکولر ہے لیکن وہاں فیصلہ ساز قوت، بڑی حد تک، اسلامی ہے۔ پاکستان کا دستور، بڑی حد تک، اسلامی ہے لیکن یہاں سیکولر مغرب پرستوں کا راج ہے۔ اکیسویں صدی کے پہلے عشرے میں ٹرکی کی جو صورتِ حال ہے، اسے اقبال پون صدی پہلے دیکھ رہے تھے۔ ٹرک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے۔ ان میں اب زندگی پیدا ہو چکی ہے جو تغیر، حرکت اور توسیع سے عبارت ہے۔[۲۱۳] پاکستان اور ٹرکی کے موازنے سے یہ نکتہ زیادہ واضح ہو جائے گا۔ صرف ایک مثال کافی ہے۔ نائن الیون کی مشکوک دہشت گردی کے بعد، ایک امریکی فون کال پر، پاکستان ڈھیر ہوگیا۔ امریکہ نے ہمارے پڑوسی مسلمان ملک پر وحشتناک بمباری کی جس کے لیے ہر سہولت ہماری سیکولر مغرب پرست حکومت نے فراہم کی۔ ہوائی اڈے اور رسد کے زمینی راستے دیے گئے تاکہ افغانوں کے خلاف اتحادی افواج جنگ کرسکیں اور انھیں مغلوب کرسکیں۔ intelligence sharing کے نام پر اپنے قبائلیوں اور افغان مجاہدین کے خلاف جاسوسی کر کے معلومات اغیار کے حوالے کی جاتی رہیں۔ حربی تعاون کے سلسلے میں ان قبائلیوں پر بمباری ہم نے خود کی جو افغانستان جا کر قابض افواج کے خلاف لڑتے تھے۔ ردِ عمل میں پاکستان خودکش حملوں اور دوسری دہشت گردانہ کارروائیوں کا شکار بنا۔ سیکولر انتہاپسندوں نے مذہبی انتہاپسندی اور دہشت گردی کا قلع قمع کرنا چاہا لیکن ہر اقدام کے بعد اس میں اضافہ ہوا۔ بغیر چھان بین کے سیکڑوں ویزے اغیار کو دیے گئے اور پاکستان ریمنڈ ڈیوسوں کی آماجگاہ بن گیا۔ امن و امان تباہ ہوا تو سرمایہ کاری رک گئی۔ بحیثیتِ مجموعی پاکستان کا استحکام داؤ پر لگ گیا۔ دس بارہ برسوں میں امریکہ نے جو امداد دی

بیس ارب ڈالر سے کم تھی جب کہ پاکستان کا معاشی نقصان سوا ارب ڈالر سے زیادہ ہو گیا۔

مذہبی شدت پسندوں کو بھی، بڑی حد تک، اغیار نے اپنا آلہ کار بنالیا اور انھوں نے ریاستِ پاکستان پر حملے کیے، چنانچہ ''ضربِ عضب'' کی ضرورت پڑی۔

ٹرکی عرصے سے امریکی اتحادی تھا لیکن جب مطالبہ ہوا کہ عراق پر بمباری کے لیے ہوائی اڈے دیے جائیں اور فوج کشی کے لیے زمینی راستہ فراہم کیا جائے تو ٹرکی کا جواب پاکستان سے مختلف تھا۔ امریکہ ٹرکی کو پچیس ارب ڈالر تک ادا کرنے کو تیار تھا لیکن ٹرک حکومت نے معاملہ پارلیمان کے سپرد کر دیا جس نے بڑی رقم مسترد کرتے ہوئے ایک مسلمان ملک کے خلاف جنگ کے لیے تعاون کرنے سے انکار کر دیا۔ ٹرک اجتہاد (جمہوریت) اور ٹرک پارلیمان کے خلاف زورِ قلم صرف کرنے والے اور اقبال پر خوش فہمی کا الزام لگانے والوں کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کہاں کھڑے ہیں۔ جو دانشور اور عالمانِ دین فکرِ اقبال کی وسعت، اس کی بلندی اور اس کے امکانات کا ادراک تک نہیں کر پاتے، وہ اقبال پر اعتراضات کے تیر چلانا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ افسوس کا مقام ہے۔

عربی کی جگہ ٹرکی

اقبال نے لکھا ہے کہ ٹرک شاعر ضیا گوک الپ کا، مادری زبان کے بارے میں، یہ مؤقف ہے کہ ''اگر مذہب کا مقصد فی الواقعہ یہ ہے کہ انسان کا دل روحانیت سے بھر دے تو ضرور ہے کہ وہ اس کے رگ و پے میں سرایت کر جائے لیکن شاعر کہتا ہے کہ جب تک اس کے روحانیت خیز افکار مادری زبان میں ادا نہیں کیے جاتے ایسا ہونا ناممکن ہے۔'' اس مؤقف کے بارے میں اقبال کی رائے یہ ہے کہ ''عربی کو ٹرکی سے بدلنے کا یہ خیال مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے۔ یوں بھی، بہ اعتبار ان وجوہ کے جن کا ذکر آگے آئے گا، شاعر کا یہ اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے۔ مگر پھر اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے۔''[۲۱۴] اس کے بعد علامہ اقبال نے محمد ابن تومرت کی مثال دی ہے جس نے ناخواندہ بربر قوم کی خاطر قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بربری زبان میں کرنے کا حکم دیا تھا اور اذان بھی بربری میں کر دی تھی۔ ڈاکٹر محمد یوسف

نے اس پر یہ اعتراض جڑ دیا کہ اقبال نے اس جملے یعنی ''شاعر کا اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے'' کی سنگینی کو کم کرنے کے لیے ایک غیر معتبر شہادت پیش کی ہے۔ اپنی تاریخ دانی کے بل بوتے پر ڈاکٹر موصوف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کسی معتبر تاریخ سے اقبال کے بیان کی تصدیق نہیں ہوتی اور اقبال محض ایک برے مقدمے کی پیروی کر رہے ہیں۔

معاملہ سند پیش کرنے کا نہیں ہے۔ اقبال نے واضح طور پر لکھ دیا ہے کہ شاعر ضیا کا اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے اور چونکہ اسلامی تاریخ میں اس قسم کا واقعہ پہلے بھی ہوا تھا، اس لیے اس کا ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کو اپنی تاریخ دانی کا بڑا زعم تھا۔ ڈاکٹر فراقی نے بھی انھیں سند جان کر مندرجہ بالا دعویٰ کر دیا۔ ان کے مضمون کی متعلقہ عبارت کو فراقی نے حسبِ ذیل ترجمے کی شکل میں پیش کیا ہے:

> تمام قابلِ اعتماد تواریخ مثلاً تاریخ ابن خلدون، الحلل الموشیہ، المراکشی کی المعجب اور ابن زرع کی روض القرطاس میں ان عجیب و غریب باتوں کا کہیں ذکر نہیں ملتا جو اقبال نے بیان کی ہیں۔[۲۱۶]

خطباتِ اقبال کے مرتب و شارح ایم سعید شیخ نے تین مستند تواریخ بشمول روض القرطاس کے حوالے پیش کر کے بتایا ہے کہ ابن تومرت نے، بربری زبان میں، اذان دینے کی ترکیب وضع کی۔ بعد میں سرکاری حکم کے ذریعے عربی میں اذان دینے کا عمل بحال کر دیا گیا۔[۲۱۷] اقبال چند نئے مباحث ۱۹۹۷ء میں شائع ہوئی جب کہ خطباتِ اقبال مرتبہ ایم سعید شیخ کی اشاعت ۱۹۸۶ء میں ہوئی تھی۔ ڈاکٹر فراقی نے خطباتِ اقبال مطبوعہ شیخ محمد اشرف کے حوالے دیے ہیں اور ایک بہت اہم تحقیقی کام سے استفادہ نہیں کیا۔ علامہ اقبال کے بیان کو غلط ٹھہرانے کے لیے پوری چھان بین ضروری تھی۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی، بغیر ضروری تحقیق کے یہ اعتراض دہرایا ہے۔ تاہم یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ ''امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فارسی میں قرآن مجید کی قرأت کرنا جائز ہے۔''[۲۱۸]

ہمارے ہاں اکثر لوگ زندگی بھر بغیر سمجھے نماز پڑھتے اور تلاوت کرتے رہتے ہیں۔ ان کے لیے، کم از کم، ترجمہ سیکھنا لازمی قرار دیا جانا چاہیے۔

اصل معاملہ ابن تومرت کا بھی نہیں، عربی کو ترکی سے بدلنے کا تھا۔ اقبال نے اپنے مؤقف کی وضاحت کر دی۔ مزید وضاحت اقبال کے اس بیان سے ہوتی ہے جو خود فراقی نے Mementos of Iqbal سے نقل کیا ہے۔[۲۱۹] اقبال نے لکھا ہے کہ مصطفےٰ کمال کا یہ اقدام پیش قدمی نہیں، پسپائی ہے۔ اپنی اہمیت کے اعتبار سے قدیم مذاہب وطن پرستانہ تھے۔ نماز کا ترکی میں پڑھا جانا دراصل اسلام پر وطن پرستانہ رنگ چڑھانے کی ایک کوشش ہے۔ کیا اسلام کی وسعت اس نقطۂ نظر سے سمجھوتا کر سکے گی؟ یہ تو وقت ہی بتائے گا۔ (وقت نے اس نقطۂ نظر کو مسترد کر دیا۔) اقبال مزید لکھتے ہیں کہ نماز باجماعت ایک آفاقی ادارہ ہے اور عربی جس ملک کی زبان ہے وہ برّاعظموں میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ عربی الہام کی زبان ہے لہٰذا نماز کی ادائیگی اور تلاوت عربی میں ہونی چاہیے۔

بابی، بہائی اور وہابی تحریکیں

محمد الٰہی لکھتے ہیں کہ مستشرقین پر اعتماد کرنے کے سبب اقبال نے بابی اور بہائی تحریکوں کو جدید اسلامی تحریکیں قرار دیا ہے۔ ان کے خیال میں چونکہ اقبال نے ان تحریکوں کا براہِ راست مطالعہ نہیں کیا تھا، اس لیے انھیں وہابی تحریک کا اثر قرار دیا۔[۲۲۰] ترک اسمبلی کے بعض افسوسناک فیصلوں پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر تحسین فراقی، ابن تومرت والے معاملے پر، اپنے زعم میں، اقبال کو مات دینے کے بعد، ایک اور وار بابی تحریک کے حوالے سے کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ انیسویں صدی میں، ایران میں، اُٹھنے والی بابی تحریک کو بھی اقبال وہابی تحریک کا فیضان واثر بتاتے ہیں۔ اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے میں، اس کو wonderful sect کہا ہے اور اسے جدید ایران کی عظیم مذہبی تحریک قرار دیا ہے جب کہ اس تحریک کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں تھا جیسا کہ خود بعد میں اس کے ایک علمبردار بہاء اللہ کی تحریروں سے واضح ہے جو قرآن کو منسوخ قرار دیتا تھا۔ خود تحریک کے بانی سید علی محمد باب کا دعویٰ تھا کہ وہ اللہ سے ہم کلام ہوتا ہے اور اس کی طرف وحی نزول کرتی ہے۔[۲۲۱]

مولانا سعید احمد اکبرآبادی رقم طراز ہیں:

علامہ کے ذہن میں چونکہ اجتہاد کے منہج (method) اور اس کی تکنیک کا

زیادہ وسیع اور عمیق فنی تصور نہیں ہے، اس بنا پر اوّل تو شیخ محمد عبدالوہاب نجدی اور شیخ سنوسی کی تحریکوں کے ساتھ بہائی مذہب کی تحریک اور ٹرکی کی انقلابی تحریک کا ایک ساتھ اور ان کو اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی علامت قرار دے کر ذکر کر دیا ہے۔ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ بہائیت کا اسلام سے کوئی دور کا علاقہ بھی نہیں ہے اور ٹرکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔ اسی طرح شیخ سنوسی کی تحریک فرانسیسی استعمار کے خلاف ایک اعلانِ جنگ تھا۔ اگرچہ شیخ سنوسی ذاتی طور پر ایک بلند پایہ عالم اور پر لے درجے کے صوفی تھے۔ علیٰ ہذا القیاس نجد میں شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک نیم مذہبی اور نیم سیاسی تھی، اس تحریک کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ملک سے شرک اور بدعات کا قلع قمع کر دیا اور اپنی حکومت قائم کی۔ لیکن جو حضرات سگریٹ نوشی اور تمباکو کے استعمال کو ناجائز قرار دیتے ہوں اور اس زمانے میں بھی زمین کی عدمِ حرکت اور سکون کے قائل ہوں ان سے کیا توقع ہو سکتی ہے کہ وہ اجتہاد کے ذریعے عالمِ اسلام کے موجودہ مسائل کا حل تلاش کر سکیں گے۔ ۲۲۲

امالی کے بزرگ نے سوال اُٹھایا ہے کہ کیا وہابی اجتہادی تحریک تھی؟ ان کا بیان ہے کہ اس دور کی تاریخ فراموش نہیں کی جا سکتی کہ انگریز استعمار نے آلِ سعود کو کس طرح استعمال کیا۔ یہ کیسی اجتہادی حرکت تھی جو طاقت اور جبر کی بنیاد پر اپنا دائرہ وسیع کر رہی تھی۔ مغربی فکر و فلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔ عالمی احتفالِ اسلامی کراچی تو ملکی صورتِ حال سے مایوس تھی جبکہ شاعرِ مشرق بابی، وہابی اور تُرک اجتہاد میں امیدوں کا جہان آباد کر رہے تھے۔

محمد الہٰی، تحسین فراقی اور سعید احمد اکبر آبادی کے اس خیال سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے بابی اور بہائی تحریک کو اسلامی یا اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی علامت قرار دیا۔ محمد الہٰی کا یہ خیال بھی درست نہیں کہ اقبال نے بابی اور بہائی تحریک کا مطالعہ براہِ راست

نہیں کیا تھا۔ الیھی کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ڈاکٹر خالد مسعود نے قرۃ العین کی مثال دی ہے جو حلاج کی طرح ایک مضطرب رُوح تھی اور جسے اقبال نے جاوید نامہ میں جگہ دی۔ ڈاکٹر موصوف مزید لکھتے ہیں:

> In fact in his lecture Iqbal had not discussed Babi or Baha'i movement in detail as one might get the impression from Bahi's remarks. He had only made passing remarks, calling Wahabi movement "the first throb of life in modern Islam", Iqbal had characterised Babi movement as "only a persian reflex of Arabian Protestantism." It was neither the question of Islamicity nor that of influence of these movements. It was only a point of camparison that both were protest movements against the tradition.[223]

بابیت شیعہ مجتہدین کے خلاف ایک احتجاجی تحریک تھی۔ راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم وتعدی میں اضافے کے ساتھ ساتھ اس کی اسلامی حیثیت گھٹتی گئی۔[۲۲۴] ضربِ کلیم کی ایک نظم میں اقبال نے علی محمد باب کی خبر لی ہے۔[۲۲۵] بابیت کے اندر سے ایک نیا فرقہ بہاء اللہ نے پیدا کیا۔ بقول اقبال ''ایران میں مجتہدینِ شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکامِ قرآنی ہی کا منکر ہے۔''[۲۲۶] جاوید نامہ میں اسے مرزا قادیانی کی طرح جعلی پیغمبر قرار دیا:

صحبتش با عصرِ حاضر در گرفت   حرفِ دیں را از دو 'پیغمبر' گرفت
آں ز ایران بود و ایں ہندی نژاد   آں ز حج بیگانہ و ایں از جہاد![۲۲۷]

۱۹۳۵ء میں سٹینس مین کے نام ایک خط میں لکھا کہ ''ایران میں بہائیوں نے ختمِ نبوت کے اُصول کو صریحاً جھٹلایا لیکن ساتھ ہی اُنھوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ وہ ایک الگ جماعت ہیں۔ مسلمانوں میں شامل نہیں ہیں۔'' اس موقع پر علامہ اقبال نے قادنیوں کو یہ مشورہ دیا ہے کہ یا تو بہائیوں کی تقلید کریں (اور اعلان کر دیں کہ ہم مسلمان نہیں ہیں) اور یا

قادیانیوں کو چھوڑ کر ختمِ نبوت کے اُصول کو اس کے پورے مفہوم کے ساتھ قبول کرلیں۔ ۲۲۸

بہائی مذہب کو اقبالؒ نے قادیانیت ہی کی طرح اسلام سے انحراف قرار دیا، چنانچہ لکھتے ہیں:

> وحدتِ اسلامی مشتمل ہے اسلام کے دو بنیادی عقائد پر جن میں پانچ مشہور ارکانِ شریعت کا اضافہ کرلینا چاہیے۔ وحدتِ اسلامی کے یہی عناصر ہیں جو رسولِ کریمؐ کے زمانے سے اب تک قائم ہیں گو حال میں بہائیوں نے ایران اور قادیانیوں نے ہندوستان میں ان عناصر میں انتشار پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ۲۲۹

تسامحات اقبال سے ہوئے ہیں۔ ۲۳۰ لیکن جس طرح ابن تومرت اور بہائی نیز وہابی تحریکوں کے ضمن میں اقبال کو نیچا دکھانے کی کوشش کی گئی ہے، یہ تحقیق کا کوئی عمدہ نمونہ نہیں ہے۔ سعید احمد اکبرآبادی اور امالی کے بزرگ نے، وہابی تحریک کے بارے میں، اقبال کو ہدفِ اعتراض بناتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے وہ اوّل الذکر کی غلط فہمی اور مؤخرالذکر کی شدت پسندی کا نتیجہ ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں اقبال نے وہابی تحریک کو، عہدِ حاضر کے مسلمانوں میں، زندگی کا اوّلین ارتعاش قرار دیا ہے۔ معترضین نے اسے غلط نہیں کہا۔ خطبۂ اجتہاد میں اقبال نے وضاحت کردی ہے کہ "یہاں بحث آزادیٔ اجتہاد کی اس رُوح سے ہے جو اس تحریک میں کام کررہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسند تھا۔" ۲۳۱ یہاں وہابیت کے دوسرے پہلو بیان نہیں ہوئے۔ اقبال نے دوسرے موقعوں پر ان کا ذکر کیا ہے۔ مثال کے طور پر ۱۰ مارچ ۱۹۳۸ء کو اقبال نے کہا:

> میرے نزدیک وہابیت کی سب سے بڑی کمزوری اس کا عقائد میں تشدد اور ظواہر پر اصرار ہے۔ بحیثیتِ ایک نظام مدنیت اس نے اسلام کے سیاسی اور اجتماعی نصب العین کا کوئی تصور قائم کیا نہ اس تصور کی رعایت سے اُمت کا...... وہابیت کی یہی روش ہے جس سے برطانوی شہنشاہیت نے خوب خوب فائدہ اُٹھایا اور جیسی کہیں مصلحت تھی ویسا ہی رویہ اختیار

کیا۔ مخالف بھی اور موافق بھی۔ ردِ تقلید اور ازالہ بدعات گو اپنی جگہ پر ضروری تھا لیکن اس کا دائرہ چونکہ بحث ونظر سے آگے نہیں بڑھا اور جو بھی گفتگو کی گئی عقائد کے رنگ میں لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اس کے سامنے حیاتِ ملی کا صرف ایک پہلو تھا۔ بایں ہمہ اس تحریک سے کئی ایک تحریکیں پیدا ہوئیں۔[۲۳۲]

مغرب کے اثرات

مصری عالم محمد البہی نے فکرِ اقبال کی زیادہ تر توضیح وتحسین کی ہے لیکن کچھ اعتراضات بھی کیے ہیں۔ ان کے نزدیک اقبال پر مغربی فلسفے کا گہرا اثر ہے اور مستشرقین پر انحصار ان کا کمزور ترین پہلو ہے۔ البہی کے خیال میں بابی اور بہائی تحریکوں کو اسلامی قرار دینے کی غلطی بھی مستشرقین پر اقبال کے بھروسے کا نتیجہ ہے۔ اما لی کے سیّد سلیمان ندوی کا کہنا ہے کہ اقبال مرحوم اسلام پر تنقید کرتے ہوئے اسلامی علما وفقہا کے حوالے لانے کے بجائے کفار محققین اور مستشرقین کے حوالے، اپنے مؤقف کی تائید میں، پیش کرتے ہیں جو نہایت غیر ذمہ دارانہ عمل تھا۔

مغربی فلسفے کے گہرے اثر کا تاثر درست نہیں ہے۔ اقبال کی فکری تشکیل، کے پہلے باب میں اس موضوع پر سیر حاصل روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ بہاء اللہ اقبال کے نزدیک قرآنی احکام کا سرے سے منکر تھا۔ اما لی کے بزرگ کچھ ملائیت سے اُوپر نہیں اُٹھ پاتے۔ ہر مغربی فلسفی، مستشرق یا محقق کی ہر بات غلط نہیں ہوتی۔ محمد البہی نے ہارٹن کی مثال، اپنے مؤقف کی تائید میں پیش کی ہے۔ اقبال نے ہارٹن کی جو آرا پیش کی ہیں ان میں غلط کیا ہے؟[۲۳۳] اقبال نے مغرب کے فلاسفہ اور مستشرقین کی آرا سے اتفاق بھی کیا ہے، جزوی اختلاف بھی کیا ہے اور انھیں مسترد بھی کیا ہے۔ ان کے حوالے اقبال اس لیے دیتے ہیں تا کہ مغربی فکر وفلسفہ کے زیرِ اثر جدید تعلیم یافتہ طبقہ اسلامی فکر کے قریب آسکے۔ جہاں ضرورت تھی علامہ اقبال نے مسلم علما وفقہا اور حکما وصوفیا کے حوالے بھی پیش کیے ہیں۔ سب سے زیادہ حوالے قرآنی آیات کے ہیں۔

امالی کے بزرگ محمد بن عبدالوہاب کو مسترد کرنے کی خاطر، اجتہاد کے لیے، مغربی فکر و فلسفہ کا مطالعہ ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ عالمی احتفالِ اسلامی کراچی کے حوالے سے یہ مؤقف اختیار کرتے ہیں کہ مغربی فکر و فلسفہ سے بے خبر رہ کر جو اجتہاد کیا جائے گا وہ الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔ اقبال مغربی فکر و فلسفہ کے ماہر اور ناقد تھے لیکن وہ اس مصنوعی بزرگ کے نزدیک معتوب ٹھہرتے ہیں۔ اقبال نے مادہ پرستی پر کاری ضرب لگائی لیکن اس تنگ نظر شخص کے نزدیک اقبال مادہ پرست تھے۔ مغربی فکر و دانش کا سحر اقبال نے توڑا لیکن موصوف بار بار انھیں مغرب سے مرعوب اور مغلوب ظاہر کرتے ہیں۔ ان کے بیانات علمی تحقیق سے عاری اور عموماً دروغ گوئی پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان کا ایک بیان یہ ہے کہ "مولانا مودودی نے مسئلہ قومیت اور اسلامی تہذیب و مبادی لکھ کر دراصل مسلم ماڈرن ازم کے کلیدی دعوں پر ضرب لگائی تھی، بلکہ میرا خیال ہے کہ اسلامی تہذیب و مبادی اقبال مرحوم کے خطبات کا ایک سطح پر جواب بھی ہے۔"۲۳۴

مولانا مودودی نے علامہ اقبال کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، اس کا مطالعہ موصوف نے نہیں کیا۔ اس مقام پر مولانا مودودی کا صرف ایک اقتباس درج کرنا کافی ہوگا۔ اپنے ایک اہم مضمون بعنوان "اقبال کا اصل کارنامہ" میں لکھتے ہیں:

> سب سے اہم کام جو اقبال نے انجام دیا وہ یہ تھا کہ اُنھوں نے مغربیت اور مغربی مادہ پرستی پر پوری قوت کے ساتھ ضرب لگائی...... جب اقبال نے مغربیت، مغربی مادہ پرستی، مغربی فلسفے اور مغربی افکار پر چوٹ لگائی، تو مسلمانوں پر مغرب کی جو مرعوبیت طاری تھی وہ کافور ہونے لگی اور واقعہ یہ ہے کہ اس مرعوبیت کو توڑنے میں اکیلے اقبال کا کارنامہ سب بڑھ کر ہے۔۲۳۵

اس مقام پر سید سلیمان ندوی اور امالی کے جعلی سید سلیمان ندوی کا موازنہ، ایک مرتبہ پھر، ضروری ہے۔ جعلی بزرگ کے بیانات کے برعکس سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> اقبال صرف شاعر نہ تھا، وہ حکیم تھا۔ وہ حکیم نہیں جو ارسطو کی گاڑی کے قلی ہوں

یا یورپ کے نئے فلاسفروں کے خوشہ چین۔ بلکہ وہ حکیم جو اسرارِ کلامِ الٰہی کے محرم اور رموزِ شریعت کے آشنا تھے۔ وہ نئے فلسفے کے ہر راز سے آشنا ہو کر اسلام کے راز کو اپنے رنگ میں کھول کر دکھاتا تھا، یعنی بادۂ انگور نچوڑ کر کوثر و تسنیم کا پیالہ تیار کرتا تھا۔ ۲۳۶

مساواتِ مرد و زن

امالی کے جعلی سلیمان ندوی تقلید اور قدامت پرستی کے تحفظ و فروغ کے لیے ہر حد پار کر سکتے تھے اور کرتے رہے: اس ضمن میں علم و تحقیق اور دیانت و صداقت کی اہمیت و ضرورت نظر انداز کی گئی۔ موصوف کے بیشتر بیانات اسی نوعیت کے ہیں۔ مساواتِ مرد و زن کے سلسلے میں حسبِ ذیل رائے توجہ طلب ہے:

اقبال مرحوم مغرب کے feminism سے شدید متاثر تھے۔ ایک مضمون میں اُنھوں نے لکھا تھا کہ تعددِ ازدواج اس عہد کی سیاسی اقتصادی ضرورتوں سے مشروط تھا اور فی زمانہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جو علما تعددِ ازدواج کی اجازت دیتے ہیں وہ امرائے قوم کو زنا کا شرعی بہانہ مہیا کرتے ہیں۔ یہ جسارت مغربی فکر و فلسفہ کا نتیجہ اور علومِ اسلامی سے عدمِ واقفیت کے باعث تھی لیکن آخر زمانے میں اقبال مرحوم نے مغرب کی فحاشی عریانی بے حیائی دیکھی تو مجھے لکھا تھا کہ اسلام کے تعددِ ازدواج کے اُصول کی اصل حقیقت تو مجھ پر (اب) واضح ہوئی ہے۔ اگر شارع علیہ السلام ہوتا تو چار کی تعداد میں مزید اضافہ کر دیتا۔ مسئلہ یہ ہے کہ عقل اور اجتہاد جب اُصولِ دین بن جائیں تو اسی قسم کی افراط و تفریط لازمی ہے۔ پہلے دوسری کے بھی قائل نہ تھے اب پانچویں کے بھی قائل ہو گئے، اسی لیے تقلید اجتہاد سے بہتر ہے۔ اور اگر اجتہاد کرنا ہے تو ان تمام شرائط کا ہونا لازمی ہے جو علما نے بیان کی ہیں۔ بعد میں اقبال مرحوم نے عورتوں کے حدودِ کار، حجاب، تقسیمِ کار پر وہی مؤقف اختیار کر لیا جس پر اجماعِ اُمّت ہے۔

فقۂ اسلامی میں طلاق کے مسئلے کی تاریخی تحقیق سے بھی اقبال مرحوم گہری واقفیت نہ رکھتے تھے لہٰذا انھوں نے وکالت کے پیشے میں جب طلاق کے مقدمات کثرت سے دیکھے تو اس ضمن میں فقہی احکامات سے متنفر ہو گئے۔ احکام کی علت اور رُوح سمجھے بغیر محض چند واقعات وحادثات سے مضطرب ہو جانا دین کا مزاج نہیں ہے۔ عورت طلاق لیتی ہے مرد طلاق دیتا ہے۔ یہ فقہ کا اُصول نہیں قرآن کا حکم ہے۔ اقبال مرحوم کو اعتراض تھا کہ نکاح کے معاہدے میں دونوں فریقوں کو برابر کے حقوق حاصل نہیں۔ ۲۳۷

اس بیان میں کوئی بھی دعویٰ حقائق پر مبنی نہیں ہے۔ یہ مغالطوں اور دروغ گوئی کا مجموعہ ہے۔ شدت وتعصب کی، حسبِ معمول، کارفرمائی ہے۔ امالی کے سیّد سلیمان ندوی، مختلف حربوں سے، تقلید کی حمایت اور اجتہاد کی مخالفت کر رہے ہیں۔ ان کے دعووں کو ایک ایک کر کے دیکھنے کی ضرورت ہے:

(۱) پہلا دعویٰ یہ ہے کہ ''اقبال مرحوم مغرب کے feminism سے شدید متاثر تھے۔'' اس دعوے اور اعتراض کو مستشرقین کے ان اعتراضات کے بالمقابل رکھا جائے جو اُنھوں نے عورت کی حیثیت کے ضمن میں اقبال پر کیے ہیں اور جنھیں زیر نظر باب کی ابتدا میں دوبارہ نقل کیا گیا ہے، تو اصل حقیقت سامنے آجاتی ہے۔ اقبال کے اسلامی مؤقف کو مستشرقین نے قدامت پرستی کی علامت قرار دیا ہے۔ ان کے شدید اور سب سے زیادہ اعتراضات، اقبال پر، عورت ہی کے ضمن میں ہیں۔ اقبال نے مغرب کے feminism کو کلی طور پر مسترد کیا ہے۔ البتہ عورت کے ان حقوق کی حمایت، زوردار انداز میں، کی ہے جو اسلام نے انھیں عطا کیے ہیں اور جنھیں قدامت پرست تسلیم کرنے سے انکاری ہیں۔ اسلام کے مطابق مؤقف درحقیقت اقبال ہی کا ہے۔ مستشرقین اور قدامت پرست علما کا مؤقف غلط ہے اور اسی غلط مؤقف کی بنا پر دونوں فریق، مخالف سمتوں سے، اقبال پر تیر چلا رہے ہیں۔ اقبال نے بجا کہا ہے:

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند ۲۳۸

(۲) علامہ اقبال پر مغرب کے feminism سے شدید متاثر ہونے کے الزام کی وجہ تعددِ ازدواج کا مسئلہ ہے۔ جس مضمون کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ۱۹۰۴ء میں، قومی زندگی کے عنوان سے، تحریر ہوا اور مقالاتِ اقبال میں شامل ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> تعددِ ازدواج کا دستور اصلاح طلب ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کا جائز قرار دیا جانا ایک دقیق رُوحانی وجہ پر مبنی ہے اور علاوہ اس کے ابتدائے اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے اس کی ضرورت بھی تھی، مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی ضرورت نہیں ہے۔ موجودہ حالت میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے اور امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔[۲۳۹]

۱۹۰۵ء تک اقبال کے متعدد اور مختلف رُجحانات تھے۔ مغرب کے وطنی قومیت (Nationalism) کے تصوّر کی حمایت کر رہے تھے اور اس ضمن میں مؤثر نیز معرکے کی نظمیں لکھیں۔ اگر اس رُجحان کو "مغربی فکر و فلسفہ کا نتیجہ" قرار دیا جاتا تو ایک بات تھی اگرچہ اقبال کی فکری تشکیل ابھی حتمی طور نہیں ہوئی تھی اور بعد میں اقبال نے وطنی قومیت کو غیر اسلامی اور اسلامی قومیت ہی کو اسلامی قرار دے کر الگ مسلم ریاست کی فکری بنیاد استوار کی۔ مضمون بعنوان، قومی زندگی، اسلامی رُجحان کی علامت ہے۔ اس میں کوئی "نیا شوشہ" نہیں ہے۔ اب اصل سوال یہ ہے کہ مندرجہ بالا اقتباس میں تعددِ ازدواج کو مؤخر کرنے کی تجویز کیا "یہ جسارت مغربی فکر و فلسفہ کا نتیجہ اور علومِ اسلامی سے عدم واقفیت کے باعث تھی؟" اس اقتباس میں غیر اسلامی بات کون سی ہے؟ تعددِ ازدواج کو اقبال نے "دقیق رُوحانی وجہ پر مبنی" قرار دیا ہے؛ نیز کہا ہے کہ "مسلمانوں کو فی الحال اس کی ضرورت نہیں ہے" اور "موجودہ حالت میں اس پر زور دینا غلط ہے۔"

اہلِ کتاب کی عورتوں سے شادی کی اجازت قرآنِ حکیم نے دی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ نے کتابیہ عورت سے نکاح کی ممانعت کر دی۔ اس کی وجہ "بدکار عورتوں کے جال

میں پھنسنے'' اور ''ذمی عورتوں کے جمال کی وجہ سے مسلمان عورتوں پر ان کو ترجیح دینے'' کے خدشات تھے۔[۲۴۰] اگر حالات و زمانہ کی رعایت سے اقبال نے تعدد ازدواج کو صرف 'موخر' کرنے کی تجویز دے دی تو اس میں غیر اسلامی بات کون سی ہے؟ موجودہ حالات میں اس پر زور دینا علما کے نزدیک ضروری کیوں ہے؟ کیا اُنھوں نے خود ایک سے زیادہ بیویاں رکھی ہوئی ہیں یا کیا وہ اپنے اپنے دامادوں پر زور دیتے ہیں کہ وہ مزید شادیاں کریں؟ اگر یہ جسارت مغربی فکر و فلسفہ کا نتیجہ ہوتی تو اگلے ہی پیراگراف میں اقبال یہ نہ لکھتے کہ ''عورتوں کے حقوق کے ضمن میں پردے کا سوال بھی غور طلب ہے کیونکہ کچھ عرصے سے اس پر بڑی بحث ہو رہی ہے۔ بعض مسلمان جو مغربی تہذیب سے بہت متاثر ہو گئے ہیں، اس دستور کے سخت مخالف ہیں اور اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں اور حال کے دیگر اسلامی ممالک میں پردے کی یہ صورت نہیں تھی، جو آج کل ہندوستان میں ہے، لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پردے پر سخت زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا۔ چونکہ اقوام ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے کچھ بہت ترقی نہیں کی، اس واسطے اس دستور کو یک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لیے نہایت مضر ہوگا۔ ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانۂ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو کم کیا جا سکتا ہے اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افراد کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔''

(۳) اگلا دعویٰ یہ ہے کہ آخر زمانے میں اقبال مرحوم نے مغرب کی عریانی اور بے حیائی دیکھی تو مجھے لکھا تھا کہ اسلام کی تعداد ازدواج کے اُصول کی حقیقت تو مجھ پر اب واضح ہوئی ہے۔ اگر شارع علیہ اسلام ہوتا تو چار کی تعداد میں مزید اضافہ کر دیتا۔ پہلے دوسری کے بھی قائل نہ تھے اب پانچویں کے بھی ہو گئے۔

اقبال ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں رہے اور یورپی تہذیب کو قریب سے دیکھا۔ سید سلیمان ندوی کو پہلا خط علامہ اقبال نے نومبر ۱۹۱۶ء میں لکھا۔ تعدد ازدواج کی حقیقت اقبال پر پہلے بھی واضح تھی اور اسے ''دقیق رُوحانی وجہ پر مبنی' قرار دیا تھا۔ بعد میں اسی

وجہ کی توضیح کی۔ یہ بات اقبال نے کبھی لکھی ہی نہیں کہ شارع علیہ اسلام ہوتا تو چار کی تعداد میں مزید اضافہ کر دیتا۔ اقبال کے تمام خطوط بنام سید سلیمان ندوی، از اوّل تا آخر، اقبال نامہ میں موجود و محفوظ ہیں۔ یہ بیہودہ بات کسی بھی خط میں نہیں ہے۔ یہ سراسر گھڑا ہوا واقعہ ہے۔ مولوی خالد بن حسن کو چاہیے کہ اپنے مرتب کردہ امالی کی تھوڑی بہت ساکھ قائم کرنے کی خاطر اقبال کی اس تحریر کا کوئی ثبوت فراہم کر دیں ورنہ آئندہ کے لیے ایسے فضول و مضر کاموں پر اپنی توانائی ضائع نہ کریں۔

(۴) کہا گیا کہ "مسئلہ یہ ہے کہ عقل اور اجتہاد جب اُصولِ دین بن جائیں تو اس قسم کی افراط و تفریط لازمی ہے۔ اسی لیے تقلید اجتہاد سے بہتر ہے۔" جب ایک تحریر لکھی ہی نہیں گئی تو افراط و تفریط کا الزام عائد کرنا اور آخر میں افراط و تفریط سے بچنے کے لیے تقلید کو اجتہاد سے بہتر قرار دینا؛ یہ سب کیا کاروبار ہے؟ کیا قدامت پرستی کا کوئی اخلاقی معیار نہیں ہے؟

قرآن حکیم نے تعقل اور تدبر پر زور بار بار دیا ہے۔ اسے اُصولِ دین سے خارج کیسے کیا جا سکتا ہے؟ اس سے قطع نظر اقبال پر، اس ضمن میں، اصل اعتراض خرد دشمنی کا ہے۔ اقبال کی فکری تشکیل، اعترضات اور تاویلات کا جائزہ کے باب ہفتم میں یہی اعتراض زیرِ بحث آیا ہے۔ اجتہاد کا اُصولِ دین میں شامل نہ ہوتا تو فقہی مکاتب کے ائمہ جان جوکھوں میں نہ ڈالتے۔

(۵) "اور اگر اجتہاد کرنا ہے تو ان تمام شرائط کا ہونا لازمی ہے جو علما نے بیان کی ہیں۔" یہ دلیل اجتماعی اجتہاد کے فروغ کے ساتھ اب کارآمد نہیں رہی۔ قطع نظر اس کے عالمی اختفالِ کراچی کا یہ مؤقف کہ "مغربی فکر و فلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا" ایک ایسی رائے ہے جس کی رو سے قدامت پرست، علما اس قابل نہیں ہیں کہ اجتہاد کا بیڑا اُٹھا سکیں۔ اجتہاد کے لیے مختلف مہارتوں اور زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے منتخب افراد کا اجتماع ضروری ہے۔

(۶) "بعد میں اقبال مرحوم نے عورتوں کے حدودِ کار، حجاب، تقسیم کار پر وہی مؤقف اختیار کر لیا جس پر اجماعِ اُمت ہے۔" حجاب کے بارے میں اقبال کی جو رائے

۱۹۰۴ء میں تھی وہی بعد میں بھی رہی۔عورتوں کے حدود کار یا تقسیم کار کے بارے میں، امالی کے بزرگ کے نزدیک، اجماعِ امّت کیا ہے؟ اس کی وضاحت نہیں ہوئی۔البتہ عورتوں کو جو رتبہ اور حقوق اسلام نے عطا کیے ہیں، اس کی وضاحت اقبال نے جنوری ۱۹۲۹ء میں کی۔ اسی سال خطبۂ اجتہاد کی تکمیل ہوئی۔ انجمن خواتین اسلام مدراس کے سپاس نامے کے جواب میں جو تقریر اقبال نے کی وہ مقالاتِ اقبال اور گفتارِ اقبال، میں بعنوان ''شریعتِ اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ'' شامل ہے۔اس تقریر اور خطبۂ اجتہاد میں، نکاح اور طلاق کے ضمن میں، اقبال کا ایک ہی مؤقف ہے جو شریعتِ اسلام کے مطابق تو ہے لیکن خود امالی کے بزرگ نے اسے ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔

(۷) اصل اعتراض سے پہلے تمہید اُٹھائی گئی ہے۔''فقۂ اسلامی میں طلاق کے مسئلے کی تاریخی تحقیق سے بھی اقبال مرحوم گہری واقفیت نہ رکھتے تھے لہٰذا اُنھوں نے وکالت کے پیشے میں طلاق کے مقدمات کثرت سے دیکھے تو اس ضمن میں فقہی احکامات سے متنفر ہو گئے۔احکام کی علت اور رُوح سمجھے بغیر محض چند واقعات وحادثات سے مضطرب ہو جانا دین کا مزاج نہیں ہے۔''

''طلاق کے مقدمات کی کثرت'' کو ''محض چند واقعات وحادثات'' قرار دے کر مسئلے کی سنگینی کو نظر انداز کیا گیا ہے۔دین کا مزاج آسانی پیدا کرنا ہے جبکہ تقلید کو اسلام قرار دینے والوں کا مزاج مختلف ہے۔وہ کسی مسئلے کا قرآن وحدیث کی روشنی میں حل تلاش کرنے کے بجائے اسے اپنی فقہ کی تاریخ میں محدود کر دیتے ہیں۔طلاق کے مسئلے میں، فقۂ حنفی کی المناک تاریخ کا تجزیہ ڈاکٹر خالد مسعود نے کیا ہے۔[۲۴۱] فقہ حنفی میں عورت کا طلاق لینا جبکہ مرد نہ چاہتا ہو، ناممکن بنا دیا گیا۔خلع طلاق خریدنے کی صورت ہے۔ہر عورت ایسا نہیں کر سکتی۔مردوں کے ظلم وجور سے نجات حاصل کرنے کی واحد شکل یہ رہ گئی تھی کہ اسلام چھوڑ کر کوئی دوسرا مذہب اختیار کر لیا جائے۔پنجاب میں عورتوں نے مجبوراً یا مصلحتاً، ذہنی وجسمانی اذیت سے تنگ آ کر عیسائیت قبول کرنے کا طریقہ اختیار کرنا شروع کر دیا۔مذہب کی تبدیلی سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے اور عورتوں کے لیے ارتداد کی سزا پھانسی نہیں ہے۔

انگریزوں کی حکومت میں یہ ترکیب چل گئی جبکہ فقہ حنفی میں اس عمل کے نتائج سنگین تر ہیں۔ مسئلے کا حل، بذریعہ اجتہاد، قرآنِ حکیم سے نکل سکتا ہے اور یہ حل حدیث میں واضح طور پر موجود ہے۔ علامہ اقبال اس سے باخبر تھے۔ اور اس ضمن میں سید سلیمان ندوی سے استفسار بھی کیا تھا۔

(۸) ''عورت طلاق لیتی ہے مرد طلاق دیتا ہے۔ یہ فقہ کا اُصول نہیں قرآن کا حکم ہے۔ اقبال مرحوم کو اعتراض تھا کہ نکاح کے معاہدے میں دونوں فریقوں کو برابر کے حقوق حاصل نہیں۔''

پہلے جملے کا طنطنہ عورت کی مظلومی کو نظر انداز کرتا ہے۔ آخری جملے کو جان بوجھ کر مبہم رکھا گیا ہے۔ دراصل یہ معاملہ طلاقِ تفویض کا ہے جس کی وضاحت اقبال نے اس طرح کی ہے:

> ''اعتراض کیا جاتا ہے کہ اسلام میں عورت کو (مرد کی طرح) طلاق دینے کا حق نہیں۔ حال ہی میں ٹرکی میں یہی اعتراض کیا گیا۔ آپ کو شاید معلوم نہیں کہ ہمارے علما نے کبھی اس بات کی توضیح ہی نہیں کی کہ نکاح کے وقت عورت کہہ سکتی ہے کہ جو حق اسلام نے طلاق کا تم کو دیا ہے وہی اس وقت مجھے دے دو تو پھر نکاح ہوگا یا یہ حق میرے کسی تعلق والے کو دے دیا جائے۔'' ۲۴۲

انجمن خواتین اسلام مدراس سے یہ خطاب ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کا ہے، اس سے پہلے اپریل ۱۹۲۶ء کے اپنے مکتوب بنام سید سلیمان ندوی میں اقبال نے استفسار کیا تھا کہ ''فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ اپنی بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیتِ قرآنی ہے یا حدیث؟'' سید سلیمان ندوی نے اپنے جواب کا ماحصل حاشیے میں درج کیا ہے، جو یہ ہے کہ ''تصریح تو حدیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے۔'' ۲۴۳ علامہ اقبال نے مذکورہ بالا خطاب میں یہ بھی کہا تھا کہ ''ایک سلسلۂ فرائض انسانی زندگی میں مردوں کا ہے اور

ایک عورتوں کا۔ یہ فرائض بعض تو خدائی احکام کی رو سے ہیں اور بعض خود وضع کردہ ہیں۔ بعض فطری طور پر ہیں۔ عورت کے بحیثیتِ عورت اور مرد کے بحیثیتِ مرد، بعض خاص علاحدہ علاحدہ فرائض ہیں۔" اقبال کے بیان کے اس حصے کے بارے میں امالی کے سیّد سلیمان ندوی کا کہنا ہے کہ اس پر اجماعِ اُمت ہے۔ اس سے آگے اقبال کہتے ہیں:

> ان فرائض میں اختلاف ہے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عورت ادنیٰ ہے اور مرد اعلیٰ۔ فرائض کا اختلاف اور وجوہ پر مبنی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں تک مساوات کا تعلق ہے اسلام کے اندر مرد وزن میں کوئی فرق نہیں۔۴۴۴

کیا امالی کے سیّد سلیمان ندوی کے نزدیک اقبال کے اس موقف پر بھی اجماعِ اُمت ہے؟ جو ذہن دورِ ملوکیت کے اثرات کے تحت مردوں کی باہمی مساوات کا منکر ہو وہ مساواتِ مرد وزن کی حمایت کیوں کرے گا۔ چنانچہ امالی کے سلیمان ندوی کا کہنا یہ ہے کہ "عورت طلاق لیتی ہے، مرد طلاق دیتا ہے۔ یہ فقہ کا اُصول نہیں قرآن کا حکم ہے۔ اقبال مرحوم کا اعتراض تھا کہ نکاح کے معاہدے میں دونوں فریقوں کو برابر کے حقوق حاصل نہیں۔" اقبال نے تو ایک اعتراض رفع کیا۔ طلاقِ تفویض کے بارے میں سیّد سلیمان ندوی سے استفسار کیا۔ سیّد سلیمان ندوی نے بتایا کہ اس کی تصریح تو حدیث میں ہے مگر قرآنِ پاک سے استنباط ممکن ہے۔

خطبۂ اجتہاد میں اقبال نے طلاقِ تفویض کا ذکر ترک شاعر ضیا گوک الپ کے اجتہاد پر تبصرہ کرتے ہوئے کیا ہے۔ ضیا نے طلاق، خلع اور وراثت کے ضمن میں مساواتِ مرد وزن کا مطالبہ کیا۔ اقبال نے لکھا کہ "شریعتِ اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقدِ اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بوقتِ نکاح شوہر کا حقِ طلاق بعض شرائط کی بنا پر خود اپنے ہاتھ میں لے لے۔ یوں امرِ طلاق میں تو مرد وزن کے درمیان مساوات قائم ہو جاتی ہے۔ رہی وہ اصلاح جو شاعر نے قانونِ وراثت میں تجویز کی ہے۔ سو اس کی بنا غلط فہمی پر ہے۔"۴۴۵

الطاف احمد اعظمی نے لکھا ہے کہ طلاقِ تفویض کے بارے میں اقبال کا خیال مطابق قرآن وسنت نہیں ہے اور حد درجہ غیر حکیمانہ تجویز ہے۔[۲۳۶] الطاف احمد اعظمی کے برعکس مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے طلاقِ تفویض کے ضمن میں تعرض نہیں کیا اور وراثت کے معاملے میں "ضیا کی پرزور اور مدلل تردید کی" تحسین کی ہے۔[۲۳۷] الطاف احمد عظمی نے اقبال نامہ ہی غور سے پڑھا ہوتا تو وہ طلاقِ تفویض کو 'حد درجہ غیر حکیمانہ' قرار نہ دیتے کہ اس کی تصریح بقول سیّد سلیمان ندوی حدیث میں ہے اور قرآنِ حکیم سے بھی اس کا استنباط ممکن ہے۔

اسلامی سزاؤں کا معاملہ

الطاف احمد اعظمی رقم طراز ہیں:

> ہم نے اسلامی قانون کے ماخذ کے بارے میں اقبال کے خیالات کا جو تنقیدی جائزہ لیا ہے اس سے بالکل واضح ہوگیا کہ وہ ان ماخذ کے بارے میں ایک واضح تصور رکھتے تھے۔ لیکن اسلامی قانون کے اوّلین ماخذ یعنی قرآن مجید کے متعلق ان کے خیالات بہت واضح نہیں تھے۔ مثلاً ان کا خیال ہے کہ قرآن مجید کے بعض احکام مقامی نوعیت کے ہیں اور ان کا اطلاق بعد کے زمانوں پر نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں اُنھوں نے جرائم کی ان سزاؤں کا ذکر کیا ہے جو قرآن مجید میں بیان ہوئی ہیں۔ اُنھوں نے لکھا ہے کہ یہ سزائیں عربوں کے مزاج اور ان کے مخصوص تمدنی حالات کے تحت مقرر کی گئی تھیں، اس لیے مستقبل کی مسلم اقوام پر ان کو جوں کا توں نافذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:
>
> Shariat values (Ahkam) resulting from this application (e.g rules ralating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in itself they cannot be stricly enforced in the case of future generations.

اقبال کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید میں جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں، جن معاملاتِ زندگی کے متعلق کوئی قانون واضح لفظوں میں دے دیا گیا ہے اس کی حیثیت مقامی نہیں ہے۔ اس کا اطلاق مستقبل کی جملہ اقوام پر بھی ہوگا۔ [۲۴۸]

خطبہ 'اجتہاد' کا مندرجہ بالا اقتباس، اس سے پہلے اور بعد کے کچھ جملوں سمیت، این مری شمل نے نقل کیا تھا۔[۲۴۹] شمل نے بھی اپنی رائے کا اظہار قرآن کے حوالے سے کیا جسے اعظمی نے بطور اعتراض بیان کیا ہے۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے محمد الطاف حسین آہن گر لکھتے ہیں:

> It is submitted that Schimmel's contention that Iqbal compromised with Quranic punishments for crimes and advocated for its unessentialness in a modern legislation is a pure distortion of Iqbal's veiws. Whatever Iqbal said about punishments in Islam in the above lines has reference to his views about the punitive rules coming from hadith and not from the Quran. He discusses the issue under the heading Hadith and not Quran.[250]

یہ درست ہے کہ خطبہ 'اجتہاد' میں یہ بحث قرآن کے حوالے سے نہیں بلکہ حدیث کے عنوان کے تحت ہے اور اقبال نے یہاں شریعت کی تشکیل کے ضمن میں پیغمبر کے طریقِ کار پر روشنی ڈالی ہے۔ اعظمی نے شمل کی پیروی میں ٹھوکر کھائی ہے۔ تاہم حاشیے میں آہن گر نے اقبال کی اس تحریر کو quite problematic قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ شمل سے یہ حقیقت اوجھل رہی کہ اقبال کا یہ مؤقف شاہ ولی اللہ کی ایک تحریر پر مبنی ہے جو اقبال نے شبلی کی کتاب 'الکلام' کی بنیاد پر استوار کیا۔ آہن گر نے یہ بھی لکھا ہے کہ شبلی نے شاہ ولی اللہ کی تحریر میں غتر بود کر کے اپنی پسند کا نتیجہ اخذ کیا۔[۲۵۱]

اس مسئلے کو محمد سہیل عمر نے اپنے ایک مضمون 'سزا یا ناسزا' میں مفصل طور پر بیان کیا ہے۔ یہ مضمون جنوری ۱۹۹۶ء میں اقبالیات میں شائع ہوا اور ان کی کتاب خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں شامل ہے۔ محمد سہیل عمر لکھتے ہیں:

الکلام میں دی گئی عبارت کو اصل عربی عبارت سے ملا کر دیکھا تو واضح ہوا کہ شبلی نے جو عبارت الکلام میں درج کی اور جسے علامہ نے اپنے استدلال کے لیے شبلی کے بھروسے پر بنیاد بنایا اس میں اور شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت میں اختلاف ہے۔ شبلی نے اپنے مخصوص اندازِ تالیف میں پہلے تو عبارت کے درمیان سے چھ سطریں حذف کر دیں پھر آخری دو سطریں اڑا دیں اور اس کے بعد نہ صرف اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا گیا کہ عربی عبارت مسلسل نقل نہیں ہوئی بلکہ آخر میں استنباطِ نتائج کے طور پر اُردو میں جو خلاصہ یا مقصودِ کلام دیا ہے وہ بھی اس طرح درج ہوا ہے کہ بظاہر شاہ صاحب ہی کا مدعا قرار پاتا ہے۔[۲۵۲]

سہیل عمر کے نزدیک خطبۂ اجتہاد موجود شکل میں ۱۹۲۸ء میں تیار کیا گیا۔"[۲۵۳] جب کہ "۱۹۲۹ء کے آخر تک علامہ کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی۔"[۲۵۴] مکتوب بنام سیّد سلیمان ندوی مؤرخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۹ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ "ارتفاقات میں شاہ صاحب کی عبارت کی یہ تشریح صحیح ہے تو حیرت انگیز ہے۔ اگر ان معاملات میں تھوڑی سی ڈھیل بھی دی جائے تو سوسائٹی کا کوئی نظام نہ رہے گا۔ ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے۔"[۲۵۵] سیّد سلیمان ندوی نے اس خط کا جو جواب دیا اس کا ماحصل ان کے اس نوٹ میں ہے "مولانا شبلی مرحوم نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو وسیع معنی قرار دیے ہیں، وہ صحیح نہیں۔" اقبال کی تشویش سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ نکاح و طلاق جیسے احکام کے ضمن میں ان کا ذہن "تھوڑی سی ڈھیل" کا روادار بھی نہیں ہے۔

بیس روز کے بعد مولانا ندوی کے نام اقبال لکھتے ہیں کہ مولانا شبلی نے حجتہ اللہ البالغہ کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے۔ جس کے مفہوم کا خلاصہ اُنھوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے۔ اس عربی کے آخری حصے کا ترجمہ یہ ہے:

اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جس میں یہ امام

پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

شبلی نے شاہ صاحب کے فقرے کا جو ترجمہ کیا اسے نقل کر کے اقبال مولانا ندوی سے پوچھتے ہیں ''مہربانی کر کے یہ فرمایئے کہ مندرجہ بالا فقرہ میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت میں کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں۔''۲۵۶ سید سلیمان ندوی کا جواب آنے کے بعد ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کے اپنے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں:

> لفظ شعار کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا۔ کیا کسی جگہ شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللہ البالغہ میں شعائر کی یہ تشریح کی ہے جو آپ نے کی ہے؟ دیگر عرض یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے۔ اردو ترجمہ سے یہ نہیں کھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے۔ کل سیالکوٹ میں حجتہ اللہ البالغہ نظر سے گزری، اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں۔ ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آ جاتے ہیں۔ کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے۔ ۲۵۷

یہاں پہنچ کر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال نے مولانا شبلی کا ترجمہ قبول کر لیا تھا؟ سوال یہ بھی ہے کہ کیا خطبۂ اجتہاد کی حتمی تکمیل ۱۹۲۸ء میں ہو گئی تھی؟ بقول محمد سہیل عمر انھوں نے یہ خطبہ بھی، دیگر خطبات کے ساتھ، حیدر آباد میں پیش کر دیا تھا۔ ۲۵۸ لیکن ۱۹۲۸ء میں خطبے کی تکمیل اور جنوری ۱۹۲۹ء میں اسے حیدر آباد میں پیش کرنے کی کوئی شہادت میسر نہیں ہے۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے خطباتِ مدارس کی روداد لکھی ہے۔ اُنھوں نے لکھا ہے کہ وہاں تین خطبے (پہلا، دوسرا، اور تیسرا) پیش کیے گئے۔ ۲۵۹ ایم سعید شیخ لکھتے ہیں کہ تین خطبے ۱۹۲۸ء میں اور اگلے تین خطبے ۱۹۲۹ء میں، اغلب یہ ہے کہ گرمیوں کی چھٹیوں میں، مکمل

ہوئے۔[260] پورے چھے خطبے نومبر ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ میں پیش کیے گئے۔ اس صورت میں محمد سہیل عمر کی یہ دلیل کمزور پڑ جاتی ہے کہ ۱۹۲۹ء کے اواخر تک علامہ کو احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی۔ نیز ڈاکٹر جاوید اقبال اور ڈاکٹر خالد مسعود کی آرا قابلِ توجہ بن جاتی ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

> محمد سہیل عمر یہ ثابت کرتے ہیں کہ تعزیرات کے بارے میں قوانین کو شاہ ولی اللہ ''شریعت بالجملہ'' کے زمرے میں شمار کرتے ہیں جو ایسے اجزائے دین پر مشتمل ہے جو دائمی ہیں اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہیں۔ مگر شبلی اور ان پر انحصار کرتے ہوئے اقبال نے شاہ ولی اللہ کی عبارت سے غلط معانی اخذ کیے اور تعزیرات سے متعلق قوانین کو ''شریعت بالاطلاق'' کے زمرے میں شمار کیا جس میں زمانے اور نفوسِ انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ مابعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے۔ ڈاکٹر محمد الغزالی اور جاوید احمد غامدی سہیل عمر کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں لیکن ڈاکٹر محمد خالد مسعود اور راقم کے خیال میں شبلی اور اقبال نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کا درست مفہوم مرتب کیا۔ راقم نے متعلقہ مواد کا جائزہ لے کر جو تبصرہ کیا ہے، وہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کہنا تو وہی چاہتے تھے جو شبلی نے اخذ کیا، البتہ ان کی عبارت سے یہ نکتہ کھل کر سامنے نہ آ سکا جس کی وضاحت شبلی نے کر دی۔ ڈاکٹر خالد مسعود فرماتے ہیں کہ شبلی اور اقبال دونوں نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کو صحیح سمجھا ہے اور شاہ ولی اللہ اسلامی سزاؤں میں واقعی اُصولِ تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے۔[261]

شاہ ولی اللہ اُصولِ تخفیف اور درجہ بندی کے ضرور قائل تھے۔ اس میں اختلاف نہیں ہے۔ خاص وجہ سے سزا میں کمی، پہلے ہلکی پھر سخت سزا اور جرم کی شدت کے اعتبار سے سزا میں کمی بیشی ابتدا سے رائج ہے۔ محمد سہیل عمر کا زور ایک اور نکتے پر ہے۔ وہ حجۃ البالغہ جلد دوم میں شامل باب الحدود کی روشنی میں شاہ ولی اللہ کے مؤقف کی وضاحت کرتے

ہیں۔ ان کے نزدیک شاہ صاحب کا مؤقف یہ ہے کہ ''شریعت بالجملہ'' (حدود، شعائر، ارتفاقات) ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں امر طبیعی کی طرح ہے اور اسے مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی اسے ترک نہ کرنا چاہیے۔ سہیل عمر نے علامہ اقبال کا خط بنام سید سلیمان ندوی مؤرخہ یکم فروری ۱۹۳۴ء بھی نقل کیا ہے۔ اس خط میں اقبال لکھتے ہیں ''مگر میں ان معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق رائے قائم کرنا ''امام'' کے سپرد ہے۔ جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیر غالباً قرآن شریف میں مقرر ہے، ان کے متعلق امام کیونکر رائے دے سکتا ہے؟'' ۲۶۲

محمد سہیل عمر نے یہاں پہنچ کر یہ سوال اُٹھایا ہے کہ شاہ ولی اللہ کے مؤقف (متعلق بہ شریعت بالجملہ) اور علامہ اقبال کے اس خط میں، انداز بیان سے قطع نظر، کیا فرق ہے؟

محمد سہیل عمر نے تشویش کے ساتھ لکھا ہے کہ اُنھوں نے (نجی محفلوں کے علاوہ) ۹ نومبر ۱۹۹۴ء کے جلسۂ یومِ اقبال میں مقررین کو یہ کہتے سنا کہ اقبال کی رائے میں اسلامی سزائیں قابلِ ترمیم و تنسیخ ہیں اور اقبال کی اس رائے کی بنیاد اور سند شاہ ولی اللہ ہیں جو اسی بات کے قائل ہیں۔ ۲۶۳ صاف ظاہر ہے کہ مذکور مقررین کا مؤقف درست نہیں تھا؛ شاہ ولی اللہ کے حوالے سے اور نہ علامہ اقبال کے حوالے سے۔ سزاؤں میں اُصولِ تخفیف اور درجہ بندی دورِ اوّل سے ہے؛ خاص وجوہ کی بنیاد پر اور اطلاق کی حد تک۔ اس میں عرف و عادت اور تغیرِ زمانہ شامل ہے۔ مولانا محمد تقی امینی نے ''احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت'' پر پوری ایک کتاب تالیف کی ہے۔ ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک شرعی حدود اور اسلامی ماحول لازم و ملزوم ہیں۔ ۲۶۴

حجیتِ حدیث

علامہ اقبال کے نزدیک حدیث کی جو اہمیت تھی اسے پروفیسر محمد فرمان نے ''اقبال اور منکرینِ حدیث'' میں مختصراً بیان کیا ہے۔ ۲۶۵ تاہم اس ضمن میں، ان کے نزدیک، اقبال سے دو فروگزاشتیں ہوئیں۔ پروفیسر گولڈزیہر نے حدیث کو ناقابلِ اعتبار ٹھہرایا ہے۔ اقبال نے اس کا ذکر کیا ہے لیکن اس پر ''سکوت اور ایک طرح کا اطمینان یہ شبہ

پیدا کرتا ہے کہ علامہ اقبال کو پروفیسر موصوف کی رائے سے اختلاف نہیں ہے۔''۲۶۶ دوسری فروگذاشت امام ابوحنیفہؒ کے ضمن میں ہے، جس کے باعث حدیث کا ماخذ قانون ہونا نہایت درجہ مشتبہ اور غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ''شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے، احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔''۲۶۷ اقبال کے اس جملے کو مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی 'بڑا ستم' اور ''ناانصافی کی بات'' قرار دیا ہے۔۲۶۸

محمد الطاف حسین آہن گر کا ایک مضمون بعنوان، Iqbal and Qur'an: A Legal Perspective اکتوبر ۱۹۹۳ء اور دوسرا مضمون بعنوان Iqbal and Hadith: A Legal Perspective اکتوبر ۱۹۹۶ء میں 'اقبال ریویو' میں شائع ہوا۔ رسول اکرمؐ کی اور حدیثِ رسولؐ کی عظمت جو اقبال نے بیان کی، اس کا ذکر کر کے آہن گر نے لکھا ہے:

> With such views about the greatness of the Prophet (s.a.w) and the Hadith, one could expect Iqbal as the firm believer in the authenticity of the Hadith literature and the Hadith being guide for Muslims in all ages and at all times. However, on the basis of material before us,we are of the opinion that Iqbal does not,on the whole,accept the Hadith as a guide for all times and considers also its role as a limited one.He is highly apprehensive about the authenticity and transmission of the Hadith and this apprehension makes him somewhat indifferent towards the Hadith.269

جنوری مارچ ۲۰۰۰ء کے اقبالیات میں ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری کے ایک وقیع مضمون بعنوان ''صحتِ احادیث: جوزف شاخت کی دلیلِ سکوت'' شائع ہوا۔ ترجمہ محمد سہیل عمر نے کیا ہے۔ ایک فاضلانہ شذرہ بعنوان ''اقبال اور حدیثِ نبوی'' ترجمے سے پہلے شامل کیا گیا ہے۔ اس شذرے کو اپنی شرمناک سرخیاں لگا کر مولوی خالد بن حسن سے شوالے تعمیر کیے ہیں اور شوالوں کو ''آفتاب کی طرح'' نمایاں کیا گیا ہے۔ مولوی کی کارکردگی

پر ایک نظر ڈالنے سے پہلے مناسب یہ ہے کہ محمد سہیل عمر کے مضمون کے اہم نکات پیش کر دیے جائیں۔ محمد سہیل عمر لکھتے ہیں کہ (۱) افکارِ اقبال کی تفہیم، اشعار میں عیاں و پنہاں تلمیحات کی شرح اور عمومی فکری رُجحانات کے تجزیہ و تحلیل کے لیے احادیث نبوی کا مطالعہ اور تخریج کی ضرورت سامنے کی بات ہے۔ (۲) علامہ اقبال کے اشعار میں احادیثِ رسولؐ کے بکثرت حوالوں اور تلمیحات سے بعض مصنفین یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ قرآن کے بعد حدیث کو اقبال ماخذ قانون کا درجہ دیتے ہیں۔ (۳) بعض صاحبان کے نزدیک اقبال شاعری میں احادیث سے استناد اور استشہاد کرتے ہیں لیکن نثر میں ان کا رویہ احتیاط وگریز کا ہے۔ (۴) بعض دوسروں نے اس احتیاط وگریز سے ایک اُصولِ فقہ دریافت کیا ہے جس کے تحت قانون سازی کے عمل میں حدیث کو ماخذِ قانون نہ بنانا علامہ کی منشا قرار پائی۔ (۴) کچھ اور حضرات نے اس میں ایک فلسفۂ تشکیک اور ''تاریخی تنقید'' کی جھلک دیکھی اور اسے علامہ کی رائے قرار دیا۔ (۵) اس میں سے اصول فقہ اور فلسفۂ تشکیک برآمد کرنا شوق فضول و جرأت رندانہ کے زمرے میں شمار ہونا چاہیے۔ (۶) بیسوی صدی کے اوائل تک مستشرقین کے حلقوں اور ان کی تصانیف کا مطالعہ کرنے والوں میں یہ بات مسلم تھی کہ حدیث کا ذخیرہ قابلِ اعتبار نہیں ہے۔ یہی وہ رائے ہے جو تشکیلِ جدید میں علامہ نے نقل کی ہے اور علامہ اقبال اور حدیثِ نبوی کے موضوع پر قلم اُٹھانے والے مصنفین نے اسی عبارت کا بار بار حوالہ دیا ہے۔ تشکیل کی انگریزی عبارت درج ذیل ہے:

> The Hadith. The second great source of Muhammadan law is the traditions of holy Prophet. These have been the subject of the greater disscussion both in ancient and modern times. Among their modern critics Professor Goldiher has subjected them to a searching examination in the light of modern canons of historiical criticism, and arrives at the conclusion that they are on the whole untrustworthy.[270]

(۷) علامہ نے منہاجِ تطبیق اپنائی اور تشکیلِ جدید کے دیگر بہت سے مباحث کی طرح یہاں بھی مخاطب کو رعایت دیتے ہوئے اسی بات کے سہارے اپنا نکتۂ نظر سمجھانے کی سعی کی۔

مولوی خالد بن حسن نے محمد سہیل عمر کا مضمون حسبِ ذیل سرخی اور ذیلی سرخی کے ساتھ شائع کیا:

اقبال سنت کو ماخذِ قانون کیوں تسلیم نہیں کرتے تھے؟

اقبال: حدیثِ نبویؐ اور سنتِ رسول

متن کے اندر بھی سرخیاں لگائی ہیں اور اس مضمون سے حسبِ ذیل نتائج اخذ کر کے انھیں ابتدا میں درج کیا ہے:

(۱) منکر کو دعوتِ دین کے لیے خود کفر کا اقرار کرلیا جائے؛ اسلامی تاریخ ایسے کسی منہاج سے خالی ہے۔

(۲) اقبال نے گولڈ زیہر کے غلط سلط دلائل قبول کر کے اپنی تاریخ سے رشتہ منقطع کرلیا۔

(۳) اقبال علمِ حدیث اور اس کی نزاکتوں سے ناواقف تھے۔

(۴) مستشرقین کے اعتراضات کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے تھے۔

(۵) ان اعتراضات کی تحقیق کرنے یا علما سے پوچھنے یا انھیں رد کرنے کی اہلیت بھی نہیں رکھتے تھے۔

(۶) علم قلیل ہو تو پھر سلف پر اعتماد، یقین اور اعتبار یعنی تقلید لازمی ہے۔[۲۷۱]

مولوی خالد بن حسن اور امالی کے سید سلیمان ندوی کی آرا ایک جیسی ہیں۔ امالی کے بزرگ کا کہنا ہے کہ اقبال علومِ اسلامی سے بالکل واقف نہ تھے۔ حدیث کی حجت اور سنت کے مقام کے موضوع پر وہ شاخت اور گولڈ زیہر وغیرہ کے حوالے دیتے ہیں اور ان پر تنقید بھی نہیں کرتے۔ دین کے دوسرے ماخذ سنت کی حیثیت مستشرقین کے ذریعے متعین کرتے ہیں۔ علما نے اسی لیے اسے کفر سے تعبیر کیا تھا۔

ڈاکٹر خالد علوی نے اپنا مضمون بعنوان ''علامہ اقبال اور حدیث'' اکتوبر ۲۰۰۷ء میں ایک سیمی نار میں پیش کیا تھا۔ یہ سیمی نار ''علامہ اقبال کا تصور اجتہاد'' کے موضوع پر علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی میں، راقم کے زیر اہتمام ہوا تھا۔ مقالے پر کار آمد بحث ہوئی اور خالد علوی نے اسے بہتر بھی بنایا لیکن ان کی ایک الجھن دور نہ ہوئی۔ وہ لکھتے ہیں کہ اقبال احادیث کو دین کا ماخذ تسلیم کرنے کے باوجود، قانونی احادیث کی عالمگیریت اور ابدیت کے بارے میں، مغربی محققین کے نتائج کی بنیاد پر، شکوک وشبہات میں مبتلا تھے۔[۲۷۲] اپنے فاضلانہ مضمون میں ڈاکٹر خالد علوی نے، بجا طور پر، یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ خیال کہ اُنھوں نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا درست نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ حدیث کی چھان پھٹک کا ایک معیار رکھتے تھے اور اسی کے مطابق فیصلہ کرتے۔''[۲۷۳]

معترضین کا کم وبیش اس پر اتفاق ہے کہ حدیث کو اسلامی قانون کا ماخذ تسلیم نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اُنھوں نے گولڈزیہر کے نتیجۂ تحقیق کو قبول کر لیا تھا۔ امالی کے بزرگ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبال نے گولڈزیہر کے ساتھ شاخت وغیرہ کا ذکر بھی کیا ہے۔ گولڈزیہر کے نتیجۂ تحقیق پر اقبال کے عدمِ اطمینان کا ذکر محمد سہیل عمر نے مذکورہ مضمون بعنوان ''اقبال اور حدیثِ نبوی'' میں کیا ہے۔ ڈاکٹر خالد علوی نے اس مضمون سے استفادہ کیا ہے لیکن اپنی اُلجھن کو دور نہ کر سکے۔ لکھتے ہیں کہ'' جناب سہیل عمر کے بقول حضرت علامہ کے ہاں (گولڈزیہر کی تحقیق کے ضمن میں) بے اطمینانی پائی جاتی تھی لیکن ہمیں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہو کہ اُنھوں نے اس سے رجوع کیا ہو یا اس کی کوئی تاویل پیش کی ہو۔''[۲۷۴]

گولڈزیہر کی تحقیق سے علامہ اقبال نہ صرف یہ کہ متفق نہیں تھے بلکہ اس کی تردید کے خواہاں تھے۔ ان کا خیال تھا کہ کسی عالم کو اس کام پر لگایا جائے اور اپنی معلومات سے اس کی مدد کی جائے۔ ۱۰/ اکتوبر ۱۹۱۸ء کو محمد عبداللہ عمادی کو لکھتے ہیں:

> مولوی صدرالدین، پروفیسر عربی گورنمنٹ کالج لاہور، کو میں نے اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ گولڈزیہر نے جو تنقید احادیث کی کی ہے، اسے اُردو

میں ترجمہ کر ڈالیں۔ اگر آپ یہاں ہوتے تو گولڈزیہر کی تنقید کی تردید میں آپ سے گراں قدر مدد ملتی۔ تاہم جو کچھ مجھے معلوم ہے مولوی صاحب کی خدمات میں حاضر کر دیا جائے گا۔[۲۷۵]

اس خط کو اپنے مضمون، اقبال اور حدیثِ نبوی، میں درج کرنے کے بعد محمد سہیل عمر نے لکھا ہے کہ اس عبارت کی روشنی میں تشکیل جدید کا متعلقہ حصہ دوبارہ دیکھیے تو یہ کہنا کسی طرح ممکن نہیں رہتا کہ علامہ نے گولٹ سیہر کی رائے قبول کر لی تھی۔[۲۷۶] یہ خط حاشیے میں درج ہوا ہے اور ڈاکٹر خالد علوی اسے دیکھ لینے سے قاصر رہے، ورنہ وہ ایک بدگمانی سے بچ جاتے۔ مولوی صدرالدین جب کچھ نہ کر پائے تو اقبال نے اپنے طریقے سے گولڈزیہر کی تردید کی۔ اس ضمن میں ایک اور مستشرق کا حسبِ ذیل اقتباس پیش کیا:

> 'It must be said in conclusion that the preceding considerations represent only theoretical possibilities and that the question whether and how far these possibilites have become actualities is largely a matter of how far the actual circumstances offered inducements for making use of the possibilities. Doubtless, the latter, relatively speaking, were few and affected only a small proportion of the entire sunnah.It may therefore be said that...for the most part the collections of sunnah considered by the Moslems as canonical are genuine records of the rise and early growth of Islam'.[277]

اغنی دیلس معترف ہے کہ حدیث کی عدمِ صحت کے نظری امکانات شاذ تھے اور اس لیے سنت کا بہت تھوڑا حصہ متاثر ہوا نیز مسلمانوں کے یہاں جو مجموعہ ٔ احادیث معتبر ٹھہرائے جاتے ہیں ان کا بیشتر حصہ فی الواقع اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے۔ اس اعتراف کا ماحصل یہ ہے کہ معتبر مجموعہ ہائے احادیث نے سنت کو محفوظ کر دیا۔ چنانچہ یہ خیال درست نہیں ہے کہ اقبال نے گولڈزیہر کی رائے پر خاموشی اختیار کر لی یا

اطمینان کا اظہار کرلیا۔ یہ اعتراض بھی غلط اور گمراہ کن ہے کہ اقبال نے گولڈزیہر کے غلط سلط دلائل قبول کر کے اپنی تاریخ سے رشتہ منقطع کرلیا۔

امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں عالمِ اسلام کے نامور مؤرخ ابن خلدون کا مشہور قول پروفیسر محمد فرمان نے بھی نقل کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ "حدیث قبول کرنے میں ابوحنیفہؒ اتنے متشدد تھے کہ ان کے نزدیک سترہ سے زیادہ حدیثیں صحیح نہ تھیں۔" ۲۷۸ پروفیسر موصوف نے اس دعوے کی تردید کی ہے۔ ڈاکٹر خالد علوی نے بھی اس بات کو پروپیگنڈا قرار دیا ہے کہ انھیں صرف سترہ حدیثیں یاد تھیں۔ ۲۷۹ اقبال کی رائے کہ امام ابوحنیفہؒ نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا! ہماری اپنی تاریخ پر مبنی ہے؛ ہر چند کہ یہ رائے غلط ہے۔ ترجمہ کرتے ہوئے سید نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ "یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ (امام اعظمؒ نے حدیث کے ضمن میں) احتیاط سے کام لیا۔" ۲۸۰ اس ضمن میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

> امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں لوگ کثرت سے روایات نقل کرتے تھے، اور یہ روایات صحیح، ضعیف اور موضوع ہر قسم کی ہوتی تھیں۔ اس بنا پر امام صاحب اس بارے میں بڑے محتاط تھے۔ جب تک اُصولِ جرح و تعدیل اور اُصولِ روایت و درایت کی روشنی میں ان کو کسی روایت کی صحت کا یقین نہ ہو جاتا وہ اسے قبول نہیں کرتے تھے۔ ۲۸۱

علامہ اقبال کی منشا بھی یہی ہے کہ قانونی امور کے لیے، بغیر جرح و تعدیل (indiscriminate) احادیث کا استعمال نہ کیا جائے۔ ۲۸۲ اس سے حجیتِ حدیث متاثر نہیں ہوتی۔ متعلقہ جملے کا ترجمہ کرتے ہوئے سید نذیر نیازی نے بھی یہ وضاحت کی ہے۔ حاشیے میں لکھتے ہیں "لیکن جس سے احادیث کی بطور ایک ماخذ قانون نفی نہیں ہوتی، نہ حضرت علامہ کا یہ مطلب ہے۔" ۲۸۳ صحیح احادیث نہ صرف قابلِ قبول ہیں بلکہ اسلامی قانون کا دوسرا بڑا ماخذ ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور علامہ اقبال دونوں کا یہی مؤقف ہے۔ حدیث کی بحث اقبال نے اس جملے سے شروع کی ہے:

The second great source of Mohammadan Law is the traditions of Holy Prophet.

جب کہ اختتام اس رائے پر ہوا ہے جو پوری بحث کا ماحصل ہے:

لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا رُوح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعمؐ نے احکامِ قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہوگی جو قرآنِ پاک نے قانون کے متعلق قائم کیے ہیں۔ پھر یہ اُصولوں کی حیاتی قدر و قیمت ہی کا پورا پورا علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی مآخذ کی از سرِ نو تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں۔[۲۸۴]

ان شواہد سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ حجیتِ حدیث اور حدیث کی ابدیت و عالمگیریت پر اقبال کو کوئی شبہ نہیں ہے۔ وہ ہر حدیث پر پختہ یقین نہیں رکھتے؛ امام اعظمؒ ہی کی طرح؛ لیکن صحیح احادیث کی افادیت، عالمگیریت اور ابدیت پر ان کا یقین ہے۔ یہاں یہ وضاحت کر دینا مناسب ہے کہ حدیث اور سنت میں کیا فرق ہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی کے نزدیک حدیث میں ہر قسم کی احادیث شامل ہیں: صحیح، موضوع، ضعیف، منکر اور شاذ وغیرہ جبکہ سنت سے مراد وہ طریقہ ہے جو احادیث صحیحہ کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے۔[۲۸۵] حدیث کی ابدیت اور عالمگیریت کا مسئلہ اسلامی سزاؤں کے ضمن میں اُٹھایا گیا ہے۔ اسلامی سزائیں حجیتِ حدیث ہی کا ایک پہلو ہیں۔ اطلاق کے دائرے میں اسلامی سزاؤں کی کمی بیشی سے ان کی عالمگیریت اور ابدیت متاثر نہیں ہوتی۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک شریعت 'بالجملہ' ابدی اور عالمگیر ہے جبکہ شریعت 'بالاطلاق' میں تغیر کی گنجائش ہے۔ یہ دراصل ابدی اور عالمگیر شریعت ہی ہے جو اطلاق کے دائرے میں آ کر زمانہ، عرف اور دوسرے خاص حالات کی بنا پر تبدیلی کی گنجائش پیدا کرتی ہے۔ علامہ اقبال کا مؤقف اس سے مختلف نہیں ہے۔ حجیتِ حدیث کے ضمن میں جاوید احمد غامدی نے علامہ اقبال کی رائے کا تجزیہ کیا ہے:

علامہ کی رائے بالکل واضح ہے کہ قرآن اور سنتِ ثابتہ تو احکامِ شرع کے قطعی ماخذ ہیں۔ احادیث کی حیثیت دوزخی ہے۔ یا تو وہ اصل نصوص کی

شرح و تبیین کر رہی ہیں۔ اگر یہ صورت ہو تو احادیث خود ہی [illegible] متعلق بہ اُصول و نصوص ہو جائیں گی۔ دوسری صورت میں یہ احادیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اطلاقی فیصلوں کی خبر دے رہی ہیں جو اصل و نصوص کے تحت آپ نے پیش آمدہ مسائل اور مخصوص حالات کے بارے میں صادر کیے۔ یہ اطلاقی فیصلے وہ دائرۂ اطلاق تشکیل دیتے ہیں جہاں تغیر کو دخل ہے۔ زمانے کے تقاضے، عرف و رواج اور دیگر کئی مصالح کا لحاظ کرنا جائز ہے۔ اس دائرے میں تبدیلی اور اجتہاد کی کھلی اجازت ہے۔ ۲۸۶

ان حقائق و مباحث کے تناظر میں مولوی خالد بن حسن کی جمائی ہوئی سرخی، خصوصاً لفظ سنت کا اضافہ ان کی نیت اور دیانت پر ایک سوالیہ نشان ہے۔ محمد الطاف حسین آہن گر نے این مری شمل کے ایک جملے کی تردید کی اور اسے اقبال کے نقطۂ نظر کو مسخ کرنا قرار دیا لیکن پھر اسی غلط فہمی کا خود شکار ہو گئے۔ قرآنِ حکیم کی بعض نصوص کو foundational اور بعض کو contingent قرار دینے کا اقبال پر الزام آہن گر نے ایک مسئلے کا ادراک نہ کر سکنے کے باعث عائد کیا۔ قرآن اور سنت دونوں کے حوالے سے اسلامی شریعت عالمگیر اور ابدی ہے۔ یہ عالمگیر ابدی شریعت اطلاق کے دائرے میں تحقیق اور تغیر روا رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر رسول اکرمؐ نے جنگ کے دنوں میں اور حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں قطعِ ید کی سزا موقوف کر دی۔

کچھ متفرق اعتراضات

اقبال پر اعتراضات کا بد بختانہ عمل روز افزوں رہا ہے۔ فکرِ اقبال کو، قدیمیوں اور جدیدیوں نے، اپنی قدامت پرستی یا مغرب پرستی سے مختلف پا کر ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ ایک دوسرے کا توڑ کرنے کے لیے اقبال کا نام استعمال بھی کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مولوی خالد بن حسن نے ایک سرخی قائم کی ہے: ''ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو ہلاک کر دیا جائے۔'' ۲۸۷ یہ قول اقبال سے منسوب ہے اور حوالہ خواجہ عبدالوحید کے روزنامچے کا ہے۔ اقبال نے ابلہ ٔ مسجد، اور تہذیب کے فرزند، کے بارے میں اس طرح کے اشعار تو کہے ہیں:

سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار
غلامی سے بتر ہے بے یقینی![۲۸۸]
باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری!
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری![۲۸۹]

لیکن یہ ہلاک کر دینے والی بات مشکوک ہے۔ اسی طرح جدیدیوں کا پسندیدہ موضوع ''اقبال اور ملا'' ہے۔[۲۹۰] اقبال سے استفادے کے بجائے اپنی اپنی انتہا پسندانہ سوچ کا فروغ ہر دو مدِ مقابل گروہوں کا مطمحِ نظر ہے۔ علامہ اقبال کا نام استعمال بھی ہوتا ہے اور اقبال کو ہدفِ اعتراض بھی بنایا جاتا ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد نے اسلامی فکر سے وابستہ رہنے کے بعد 'نئی جہت' اختیار کی تو 'روشن خیالی' اور 'عقلیت پسندی' کو اوڑھنا بچھونا بنالیا۔ اُنھوں نے اقبال کے حوالے سے اور اقبال کو ہدفِ اعتراض بنا کر اپنا مطمحِ نظر پیش کیا ہے۔ اقبال شناسی کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں کہ ''جس نئی جہت کی طرف میں متوجہ کرنا چاہتا ہوں اس کے لیے اقبال کا حوالہ شاید مفید ہو اور میری بات کے گوشِ شنوا تک پہنچنے میں کسی حد تک ممد و معاون۔'' اُنھوں نے جو کچھ گوشِ شنوا تک پہنچایا، اس کی مثالیں یہ ہیں:

> یہ بات کہ اجتہاد کے ذریعے ہم نت نئے معاشرتی مسائل سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں محض ایک مفروضہ ہے۔ اقبال کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔
>
> تاریخ میں اجتہاد نے روشن خیالی اور عقلیت پسندی کے کسی رُجحان کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے۔
>
> اقبال نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کر لی لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیرا ڈائم مہیا نہیں کر سکے۔
>
> یہ تصور کہ قانونِ اسلامی کا نفاذ لازماً اسلام کی برکتوں کے مترادف ہے زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

اس کے بالمقابل امالی کے بزرگ کا کہنا ہے:

عربی زبان اور اسلامی علوم سے واقفیت کے بغیر وہ ان مباحث کو برپا کرنے کے اہل نہیں تھے۔

دینی علوم سے کامل بے خبری اور اسلامی فقہ کے عظیم الشان ذخیرے اور علم التفسیر اور علم الحدیث کے اُصولوں سے عدمِ واقفیت کے باعث اقبال مرحوم کے یہاں گمراہیوں کا ایک طویل سلسلہ در آتا ہے۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ "فنی حیثیت سے علامہ اُصولِ فقہ، اُصولِ تفسیر اور اُصولِ حدیث کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کر سکے تھے۔" مولانا زاہد الراشدی نے بھی لکھا ہے کہ "اقبال خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ اجتہاد اور فقہ سے ان کا کبھی عملی واسطہ رہا۔" مزید لکھتے ہیں کہ "اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر بھی تو پون صدی گزر چکی ہے۔ اس پون صدی میں دُنیا کے ماحول اور عالمِ اسلام کے حالات میں بہت سی تبدیلیاں آئی ہیں، اس لیے کیا ضروری ہے کہ ہمارے ذہنوں کی سوئیاں ۱۹۳۰ء ہی پر رکی رہیں۔"

ڈاکٹر منظور احمد کے نزدیک اجتہاد کے ذریعے نت نئے معاشری مسائل سے نبرد آزما ہوسکنا محض ایک مفروضہ ہے۔ کیا واقعی یہ ایک مفروضہ ہے؟ اس ضمن میں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ مسائل کا غیر اسلامی حل چاہیے یا اسلامی حل چاہیے۔ اگر ڈاکٹر موصوف کی ترجیح کوئی غیر اسلامی حل ہے تو بر سرِ زمین حقائق کے منافی اور غیر دانشمندانہ ہے۔ پاکستان کی اکثریت اسلامی قانون کے نفاذ کی حامی ہے اور جملہ مذہبی سیاسی جماعتیں جمہوری عمل پر متفق ہیں۔ اگر پاکستان میں حقیقی عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر پارلیمان کا انتخاب ہونے لگے یعنی جمہوریت قائم ہو جائے تو وہ لازماً عوامی خواہشات کی آئینہ دار ہوگی۔ قانون سازی تو اب بھی پارلیمان ہی کرتی ہے لیکن جب پارلیمان شعوری طور پر، اجتہاد کے ذریعے، اسلامی قانون سازی کرے گی تو عوام اس کا خیر مقدم کریں گے۔ اقبال کا بھروسا روایتی اجتہاد پر نہیں ہے۔ اقبال تو فقہ پر چڑھا ہوا، عرب ملوکیت کا، چھلکا اتار کر مطلق اجتہاد، اجتماعی اجتہاد، پارلیمانی اجتہاد کے ذریعے مسائل کا حل چاہتے ہیں۔ یہی پیراڈائم ممکن، مناسب اور کارآمد ہے۔

روشن خیالی اور عقلیت پسندی کا مفہوم متعین نہیں ہے۔ ان تراکیب کا مفہوم مختلف ذہنوں میں مختلف ہے۔ اشتراکیت کے لیے 'ترقی پسندی' کی ترکیب وضع ہوئی۔ اسلام ترقی کو پسند کرنے کے باوجود اشتراکیت کو مسترد کرتا ہے۔ اگر روشن خیالی اور عقلیت پسندی کا مفہوم بنیادی انسانی حقوق کی پاسداری، احترام آدمیت، آزادی، انصاف، مساوات اور اخوت اور حکمت ودانش ہے تو اسلام روشن خیال بھی ہے اور عقلیت پسند بھی۔ لیکن اگر روشن خیالی اور عقلیت پسندی کا مفہوم مغربی افکار کی تقلید، بے حیائی کا کلچر، نت نئے سامنے آنے والے نظریات کی، بغیر جانچ پرکھ کے، قبولیت اور الحاد کا رجحان ہو تو روشن خیالی اور عقلیت پسندی نہ صرف یہ کہ اسلام کے مقاصد میں شامل نہیں ہے بلکہ اسلام سے انحراف ہے۔

اسلامی قانون برکتوں کے مترادف ہے یا نہیں، اس کا اندازہ بعض سامنے کے حقائق سے کیا جا سکتا ہے۔ اس وقت دُنیا کے تین مسلمان ملک ایسے ہیں جہاں، کسی نہ کسی شکل میں، اسلامی قانون، نافذ رہا ہے۔ سعودی عرب میں بادشاہت ہے۔ خلافت یا جمہوریت نہیں ہے لیکن حکمران اسلام کے پاسدار ہیں اور ملک میں اسلامی قوانین نافذ ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب نے سنی مکاتب فقہ کی تقلید سے انحراف کر کے، فقہ کے ماخذ کی حیثیت سے، حدیث پر توجہ مرکوز کی۔ سعودیہ میں فقہ کا فروغ ابن عبدالوہاب کی پیروی میں ہوا۔ اسلامی قانون کی ایک یہ شکل ہے جو سعودی عرب میں نافذ ہے۔ تفصیل سے قطع نظر اگر امریکہ اور سعودیہ کا موازنہ، جرائم کے اعتبار سے، کیا جائے تو زمین آسمان کا فرق 'نمایاں طور پر' سامنے آتا ہے۔ یہ برکت اسلامی قانون کی وجہ سے ہے۔

دوسری مثال اسلامی جمہوریہ ایران کی ہے۔ وہاں فقہ' جعفریہ کی صورت میں اسلامی قانون نافذ ہے۔ بڑی حد تک تھیا کریسی بھی ہے جسے پاکستان میں قبول کرنا محال ہے، اس لیے کہ علامہ اقبال اور قائداعظم دونوں نے مذہبی پیشوائیت کی مخالفت کی ہے۔ ایران میں بھی اسلامی قانون کی برکتیں واضح اور نمایاں ہیں۔ جن جرائم کی آماجگاہ، بطور خاص اکیسویں صدی کے اوائل میں، پاکستان بنا ہوا ہے، ان جرائم سے ایران محفوظ ہے۔

تیسری مثال ''امارتِ اسلامی افغانستان'' کی ہے۔ طالبان نے حنفی فقہ کے مطابق

اسلامی قانون نافذ کیا۔ ایران سے زیادہ تھیا کریسی افغانستان میں تھی۔ مسلکِ تقلید کے باعث طالبان کے بعض اقدامات شدت پسندانہ تھے۔ داڑھی کے سلسلے میں ریاستی مداخلت کو ضروری سمجھا گیا۔ بامیان میں بدھ کے مجسموں کو، آثارِ قدیمہ کی حیثیت دینے کے بجائے، توپ کے گولوں کا نشانہ بنایا گیا۔ ہرات میں ایران کے سفارتی اہل کاروں کو ہلاک کیا گیا۔ شیعہ سنی افتراق کے اثرات دونوں حکومتوں کی سطح پر دیکھے گئے۔ یہ صورتِ حال ملی مفادات کے منافی تھی۔ ٹیلی وژن سے مفید کام لینے کے بجائے اس پر پابندی لگا دی، تاہم اس شدت پسندی سے قطع نظر اسلامی قانون کو بھرپور نیت اور پورے ایمان کے ساتھ نافذ کیا گیا۔ نتیجے کے طور پر افغانستان برکتوں کا گہوارہ بن گیا۔ امن و امان قائم ہوا، فوری انصاف فراہم ہونے لگا۔ پوست کی کاشت کا خاتمہ ہوا اور معاشرے کو غیر مسلح کر دیا گیا۔ یہ سب کام محال تھے لیکن ہو گئے۔ افغانستان میں اسلامی قانون برکتوں کے مترادف تھا۔ یہ سامنے کی حقیقت ڈاکٹر منظور احمد کی دانشوری پر ایک سوالیہ نشان ہے۔

نقشۂ کار (Paredigm)

ڈاکٹر منظور احمد معترض ہیں کہ اقبال نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کر لی لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے۔ ڈاکٹر موصوف کے ذہن میں پیراڈائم کا تصور کیا ہے؟ اس سے قطع نظر علامہ اقبال نے جو نیا پیراڈائم مہیا کیا ہے، اس کے خدوخال حسبِ ذیل ہیں:

(۱) اسلامی تصورِ شخصیت

(۲) اسلامی تصورِ قومیت اور برِ صغیر میں الگ مسلم ریاست کا قیام

(۳) اس ریاست میں عرب ملوکیت کی چھاپ سے نجات

(۴) سرمایہ داری نظام بشمول سرمایہ دارانہ جمہوریت سے اجتناب

(۵) پاکستان میں اسلامی جمہوریت کا قیام

(۶) نئے اور پرانے مسائل کے حل کے لیے پارلیمانی اجتہاد کے ذریعے قانون سازی

(۷) ہر مسلمان ملک میں اسلامی جمہوری فلاحی نظام کی طرف پیش قدمی

(۸) ہر مسلمان ملک کا اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا اور خود کو مضبوط سے مضبوط تر بنانا

(۹) مضبوط مسلم ممالک (اسلامی جمہوریتوں) کا ایک خاندان کی طرح اتحاد

(۱۰) استعمار کی ہر شکل سے نجات

(۱۱) اسلامی دولتِ مشترکہ کا، نئے عالمی نظام کی تشکیل میں، اہم کردار

امالی کے بزرگ فرماتے ہیں کہ اقبال عربی زبان اور اسلامی علوم (فقہ، تفسیر اور حدیث) سے کامل بے خبر تھے۔ اس وجہ سے ان کے فکر میں گمراہیوں کا طویل سلسلہ در آیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ علامہ اقبال نے قرآنِ حکیم کو اعلیٰ ترین علمی وفکری سطح پر سمجھا اور اس کے اسرار کی تفسیر مؤثر طور پر بیان کی۔ حدیث اور فقہی لٹریچر پر بھی ان کی نظر تھی۔ عربی نہ صرف جانتے تھے بلکہ اس میں ''اچھی خاصی دست گاہ'' تھی۔ میٹرک میں فارسی زبان لازمی مضمون کے طور پر پڑھی۔ ۲۹۲ بقول عبدالمجید سالک ''مولانا میر حسن کے فیضِ تربیت سے اقبال برابر بہرہ اندوز ہوتے رہے اور فاضل و شفیق اُستاد نے اس جوہرِ قابل کو علم و حکمت، شعروادب، فارسی و عربی زبان دانی اور فکرِ صحیح کے محاسن سے مالا مال کر دیا۔'' ۲۹۳ جسٹس جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ ''بی اے کی کلاس میں اقبال نے انگریزی، فلسفہ اور عربی کے مضامین لیے۔ اقبال بی اے کے طالب علم کی حیثیت سے انگریزی اور فلسفہ کے مضامین تو گورنمنٹ کالج کی جماعتوں میں پڑھتے اور عربی زبان وادب کا مطالعہ اورینٹل کالج میں کرتے تھے۔ اقبال نے ۱۸۹۷ء میں بی اے عربی اور انگریزی میں امتیازی حیثیت کے ساتھ پاس کیا اور تمغے پائے۔'' ۲۹۴ عربی میں اقبال نے پوری پنجاب یونی ورسٹی میں اوّل پوزیشن حاصل کی۔ ۲۹۵ اقبال کا پہلا تقرر اورینٹل کالج لاہور میں ''میکلوڈ عربک ریڈر'' کی حیثیت سے ہوا۔ ۲۹۶ عطیہ فیضی لکھتی ہیں کہ ۱۹ جون ۱۹۰۷ء کو پروفیسر آرنلڈ نے مجھے اور اقبال کو رات کو کھانے میں بلایا۔ اثنائے گفتگو میں پروفیسر آرنلڈ نے کہا: ''مجھے ابھی ابھی معلوم ہوا ہے کہ جرمنی کے ایک مقام میں نایاب مخطوطات دریافت ہوئے ہیں اور ضرورت ہے کہ معلوم کیا جائے کہ وہ کیا ہیں۔ اقبال، میں تمھیں وہاں بھیجنے کا خیال کر رہا ہوں اس لیے کہ تم ہی اس کام کے لیے نہایت موزوں ہو۔'' ۲۹۷ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی تحقیق کے مطابق ''وہ اپنے اُستاد پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے چھے ماہ کے لیے عربی

کے اُستاد مقرر ہوئے۔''۲۹۸

مولوی خالد حسن اور ان کے مزعومہ یا تخلیق کردہ سیّد سلیمان ندوی کی ذہنیت مشترک ہے۔ مولوی موصوف نے لکھا ہے: ''اقبال ایک مردِ مومن اور خود آگاہ شخص تھے، اسی لیے اس مردِ مومن نے احساسِ ندامت کے تحت خطبات کے مباحث سے رجوع کیا۔ اقبال اکادمی کو ان کا رجوع کھل رہا ہے تو وہ صرف یہ ثابت کردیں کہ اقبال کو عربی آتی تھی اور وہ بنیادی فقہی کتابوں اور مسائل سے واقف تھے۔''۲۹۹

اقبال اکادمی کو چیلنج دینے والے مولوی سے کیا یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ جس جوہرِ قابل نے میٹرک میں اختیاری اور ایف اے بی اے میں لازمی مضمون کی حیثیت سے، کم از کم چھے برس تک مسلسل، عربی زبان سیکھی، جسے عربی سیکھنے کے ضمن میں سیّد میر حسن جیسا اُستاد میسّر رہا، جو پنجاب یونی ورسٹی میں عربی میں بی اے کی سطح پر اوّل آیا، جسے اورینٹل کالج لاہور میں ''میکلوڈ عربک ریڈر'' مقرر کیا گیا اور جو لندن یونی ورسٹی میں عربی کا پروفیسر رہا، کیا اسے عربی نہیں آتی تھی؟

اسلامی فقہ سے اقبال کی ناواقفیت کا الزام امالی کے سیّد سلمان ندوی اور مولوی خالد بن حسن عائد کریں تو حیرت نہیں ہوتی۔ یہ دونوں اس قدر شدت پسند ہیں کہ علامہ اقبال پر بار بار الحاد کا الزام لگاتے ہیں۔ حیرت مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے اس الزام سے ہوتی ہے کہ اقبال اُصولِ فقہ کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کر سکے تھے۔ خطباتِ اقبال کے ضمن میں مولانا کے حوالے تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ سے ماخوذ ہیں۔ اصل انگریزی کتاب کا شیخ سعید ایڈیشن ابھی منظرِ عام پر نہیں آیا تھا۔ تحقیق کا جو حق شیخ موصوف نے ادا کیا وہ مولانا موصوف ادا نہیں کر پائے! اس لیے ایک غلط رائے ظاہر کر دی۔ ایم سعید شیخ لکھتے ہیں:

> It seems that Aghnides's book did interest Allama and did play some part in urging him to seek and study some of the outstanding works on Usul al-Fiqh such as those by Amidi, Shatibi, Shah

Wali Allah, Shaukani,and others. This is evident from a number of Allama's letters to Sayyid Sulaiman Nadvi (Iqbalnamah, I, 128-36, 160-63) as also from his letters from 13 March 1924 to 1 May 1924 to Professor Maulavi M.Shafi' (Oriental College magazine, LIII (1977), 295-300).[300]

اقبال بیرسٹر تھے اور اُصولِ قانون (jurisprudence) کے ماہر۔ اس پس منظر کے ساتھ اسلامی اُصولِ قانون کی اہم کتب کا مطالعہ کر کے اُصولِ فقہ سے بخوبی واقف ہو گئے تھے۔

مولانا زاہد الراشدی لکھتے ہیں کہ اقبال خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ اجتہاد اور فقہ سے ان کا کبھی عملی واسطہ رہا۔ اس کے ساتھ یہ وضاحت کی ہے کہ ایک مفکر اور فلسفی کے طور پر اجتہاد کے خلا کی نشاندہی اور اسے پر کرنے کی ضرورت کا احساس دلانے کی حد تک ان کی بات بالکل درست ہے۔ کچھ آگے مزید لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال فکری اور نظری طور پر اجتہاد کی ضرورت کا ضرور احساس دلا رہے تھے اور ان کی یہ بات وقت کا ناگزیر تقاضا تھی۔[۳۰۱] ایک واقعہ مولانا سعید احمد اکبرآبادی اور مولانا زاہد الراشدی دونوں نے، اپنے اپنے ذرائع کی بنیاد پر اور اپنے اپنے الفاظ میں لکھا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا انور شاہ کشمیری نے دارالعلوم دیوبند کی انتظامیہ سے سخت اختلاف کے باعث استعفیٰ دے دیا۔ علامہ اقبال نے خواہش ظاہر کی کہ وہ لاہور تشریف لے آئیں۔ علامہ اقبال جدید علوم و مسائل سے واقف تھے لیکن اسلامی علوم کے ماہر نہیں تھے۔ مولانا انور شاہ کشمیری اسلامی علوم کے ماہر تھے لیکن جدید علوم و مسائل سے ناواقف تھے۔ اسلامی قانون کی تدوینِ جدید کا جو کام اقبال کے پیشِ نظر تھا، اسے دونوں مل کر کر سکتے تھے۔ بقول مولانا زاہد الراشدی ''اپنے وقت کی یہ دو عبقری شخصیات مل کر اس کام کے لیے بیٹھ جاتیں تو آج کی علمی اور فقہی دُنیا کا منظر بالکل مختلف ہوتا۔''[۳۰۲] اس واقعے سے دونوں صاحبان نے دو عبقری شخصیات کی جس جس کی کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے اختلاف نہیں ہے۔ علامہ اقبال بلاشبہ مولانا انور شاہ کشمیری اور اس مرتبے کے دوسرے علما کی اہمیت سے آگاہ تھے، ان کے قدردان تھے اور ان کے

ساتھ مل کر کام کرنے کے خواہش مند تھے لیکن اس بحث میں یہ اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلامی علوم سے بھی اقبال اچھے خاصے واقف تھے، اگرچہ یہ درست ہے کہ ان علوم کے ماہر نہیں تھے۔ ان کی زندگی دینی علوم کی تحصیل وتدریس میں نہیں گزری تھی، تاہم اقبال اسلامی مفکر یقیناً تھے۔ ان کے متعدد فکری اجتہادات اہم اور دور رس ہیں۔

اقبال کا اسلامی شخصیت کا تصوّر (تصوّرِ خودی) اسلامی فکر کا اہم کارنامہ ہے۔ اسلامی تصوّرِ قومیت اس قدر اہم ہے کہ پاکستان اس بنیاد پر قائم ہوا۔ اسلامی دولتِ مشترکہ کا قیام بھی اسی تصوّر کی بنیاد پر ممکن ہے۔ دارالعلوم دیوبند کے علما کا ایک دھڑا اس تصوّر کو سمجھنے ہی سے قاصر تھا۔ یہ دونوں فکری اجتہاد اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے ناگزیر ہیں۔ کچھ اجتہادات کا ذکر مولانا زاہد الراشدی نے خود کیا ہے۔ مولانا انور شاہ کشمیری کے بارے میں بیان سے کچھ آگے لکھتے ہیں:

> اس مرحلے میں اس تاریخی حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ قیامِ پاکستان کے بعد جب علمائے کرام کو نئی ریاست کی دستوری حیثیت کا تعین کرنے کے لیے فیصلہ کرنے کا موقع ملا تو اُنھوں نے ماضی کی روایت سے بے لچک طور پر بندھے رہنے کے بجائے وقت کے تقاضوں اور علامہ اقبال کی فکر کا ساتھ دیا جس کی واضح مثال قراردادِ مقاصد اور تمام مکاتبِ فکر کے ۲۲ سرکردہ علمائے کرام کے ۳۱ متفقہ دستوری نکات میں خلافتِ عثمانیہ کے خاندانی اور موروثی نظام کی بحالی پر زور دینے کے بجائے عوام کی رائے اور مرضی کی حکومت کی تشکیل کی بنیاد تسلیم کرنے کی صورت میں موجود ہے۔ اسی طرح عقیدۂ ختمِ نبوّت کے منکر قادیانیوں کو مرتد کا درجہ دے کر فقہی احکام کے مطابق گردن زدنی قرار دینے کے بجائے علامہ اقبال کی تجویز کی روشنی میں غیر مسلم اقلیت کی حیثیت دے کر ان کی جان و مال کے تحفظ کے حق کو تسلیم کرنا بھی ملک کے علما کا ایک ایسا اجتہادی فیصلہ ہے جس کے پیچھے علامہ محمد اقبال کی فکر کارفرما دکھائی دیتی

ہے، جب کہ ۱۹۷۳ء میں دستور میں پارلیمنٹ کو قرآن و سنت کی پابندی کی شرط پر قانون سازی کی حتمی اتھارٹی تسلیم کیے جانے کو بھی اسی تسلسل کا حصہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ ۳۰۲

قادیانی مسئلے کے منصفانہ حل کے علاوہ اس اقتباس سے دو اہم نتائج اخذ ہوتے ہیں:

(۱) عوامی رائے دہندگی کے ذریعے حکومت کی تشکیل پر سرکردہ علما کا اتفاق ''اجماع'' کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ امالی کے سید سلیمان ندوی جیسے شدت پسند اور قدامت پرست علما اگر جمہوریت کو خلافِ اسلام قرار دیں تو ان کے مؤقف کو بلا تامل مسترد کر دیا جانا چاہیے۔

(۲) قرآن و سنت کے اندر رہ کر، پارلیمان کے اسلامی قانون سازی کے اختیار پر بھی علما کا اجماع ہو گیا! یہ اسلامی جمہوریت ہے۔ چنانچہ تقلید کے پابند وہ جملہ علما جو مطلق اجتہاد، اجتماعی اجتہاد اور پارلیمانی اجتہاد کی ابھی تک مخالفت کر رہے ہیں، انھیں یہ سرگرمی روک دینی چاہیے۔

نامکمل کام

اس وقیع اقتباس کے بعد مولانا زاہد الراشدی نے ایک عجیب نکتہ اُٹھایا ہے۔ لکھتے ہیں:

> اس (اقبال کے) خطبۂ اجتہاد پر بھی تو پون صدی گزر چکی ہے۔ اس پون صدی میں دُنیا کے ماحول اور عالمِ اسلام کے حالات میں بہت سی تبدیلیاں آ گئی ہیں۔ ان پلوں کے نیچے سے مزید پانی بہہ چکا ہے اور یقیناً آج کے معروضی حالات اور ضروریات کا نقشہ وہ نہیں ہے جو پون صدی پہلے کا تھا۔ اس لیے کیا ضروری ہے کہ ہمارے ذہنوں کی سوئیاں ۱۹۳۰ء پر ہی رکی رہیں اور کیا ہم ۲۰۰۶ء کے عالمی تناظر اور بین الاقوامی ماحول میں اپنی ضروریات اور ترجیحات کا از سرِ نو جائزہ نہیں لے سکتے؟''

ضرور لے سکتے ہیں اور خطبات کے دیباچے میں خود اقبال نے اس کی تلقین کی

ہے، لیکن دو اہم سوال پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ تقلید کے پابند علما کے ذہن کی سوئیاں بارہ تیرہ صدیاں پہلے پر کیوں رکی ہوئی ہیں؟ اور مولانا زاہد الراشدی جیسے وسیع مطالعہ و مشاہدہ رکھنے والے فاضل علما حیلے کرنے اور بہانے بنانے کے بجائے بات کھل کر کیوں نہیں کرتے؟ دوسرا سوال یہ کہ ۱۹۳۰ء کے بعد اسلامی قومیت کو فروغ دے کر پاکستان کے حصول، اسلامی دستور کی منظوری اور چند دوسرے اقدامات کے علاوہ ہم نے کون سا بڑا اجتہادی کارنامہ سرانجام دیا ہے؟ کیا آگے بڑھنے سے پہلے یہ ضروری نہیں ہے کہ جو ضروری کام کرنے کے باقی ہیں انھیں پہلے مکمل کر لیا جائے؟ وضاحت کے لیے کچھ ضمنی سوال یہ ہیں:

(۱) کیا انفرادی شخصیتوں کی مضبوطی کے لیے کوئی لائحہ عمل تشکیل پا گیا ہے؟ کیا بڑے پیمانے پر بدعنوانی اسی کا نتیجہ نہیں ہے؟

(۲) کیا اسلامی قومیت کے تصور کو توانا، موثر اور محیط بنانے کے لیے ضروری انتظام کر لیا گیا ہے؟ کیا یہ تصور کمزور نہیں ہو گیا؟ کیا پاکستان میں علاحدگی کے رجحانات موجود نہیں ہیں؟

(۳) کیا عرب ملوکیت کی چھاپ (جاگیرداری اور وی آئی پی کلچر وغیرہ) سے ہم نے نجات حاصل کر لی ہے؟

(۴) کیا سرمایہ داری نظام نیز سرمایہ داری، سرداری اور زمینداری پر مبنی جمہوریت کا ہم نے خاتمہ کر دیا ہے؟

(۵) کیا ہم نے پاکستان میں اسلامی جمہوریت قائم کر دی ہے؟ اور آزادی مساوات، اخوت کا بول بالا ہے؟

سوئیوں کو آگے ضرور چلنا چاہیے لیکن اس سے پہلے قیام پاکستان سے اب تک جو ہولناک مسائل باقی ہیں انھیں حل کرنے پر توجہ مرکوز ہونی چاہیے۔ ہر فرد کی تعلیم و تربیت اور تربیت یافتہ شخصیتوں کا پاکستان کے لیے وقف ہو جانا سب سے اہم ضرورت ہے۔ غربت کے خاتمے اور اسلامی جمہوری فلاحی ریاست کی طرف پیش قدمی سے بھی داخلی استحکام

حاصل ہوگا۔ یہ بھی ہماری ناگزیر ضرورت ہے۔ داخلی استحکام کے بعد ہم اسلامی ممالک سے رشتے مضبوط کر سکتے ہیں اور انھیں ساتھ ملا کر اسلامی دُنیا کے مسائل حل کر سکتے ہیں۔ عالمی سطح پر بہتر تبدیلیوں کے لیے مؤثر کردار ادا کرنا اس کے بعد ممکن ہوگا۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۹۱۔۹۲

۲۔ انوار اقبال، صفحہ ۳۱۷

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، محمد عبداللہ چغتائی کا مضمون بعنوان ''علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر'' مشمولہ متعلقاتِ خطباتِ اقبال نیز'' خطباتِ مدراس کا پس منظر'' مشمولہ اقبال کی صحبت میں

4. *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.181

۵۔ دیکھیے، اقبال کا مکتوب بنام عبدالماجد دریابادی، مؤرخہ ۲۲ / مارچ ۱۹۲۵ء، اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحات ۱۶۵۔۲۱۶

۶۔ اقبالیاتِ ماجد، صفحہ ۹

۷۔ نقوشِ اقبال، صفحہ ۳۰، حاشیہ۔ نقوشِ اقبال مولانا ابوالحسن علی ندوی کی عربی کتاب روائع اقبال کا اُردو ترجمہ ہے۔ بقول ڈاکٹر خالد مسعود روائع اقبال میں یہ حاشیہ نہیں ہے۔ (*Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.205۔ حاشیہ ۷) تاہم چونکہ نقوشِ اقبال مولانا کی زندگی میں ان کے دیباچوں کے ساتھ شائع ہوتی رہی اس لیے مذکورہ جملہ سید سلیمان کی رائے تصور رہنا چاہیے۔

۸۔ دیکھیے، *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.199

۹۔ دیکھیے، *Modern Islam in India*۔ شیخ محمد اشرف ایڈیشن، ۱۹۶۳ء، صفحات ۱۴۸ تا ۱۵۱

۱۰۔ *Modern Trends in Islam*۔ صفحہ ۱۰۳، نیز دیکھیے فکری تشکیل، صفحات ۳۶۸۔۳۶۹۔ ان اعتراضات کا جواب بھی مذکورہ کتاب میں دیا جا چکا ہے۔ یہاں انھیں دوبارہ اس لیے نقل کیا گیا ہے تاکہ ان اعتراضات کی روشنی میں قدامت پرستوں کے اعتراضات کو دیکھا جا سکے۔

11,12. *Modern Trends in Islam*, p.101, 102

13. *Islam*, p.159

14. *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.192-194

15. *Iqbal's Reconstruction* , p.68-75

۱۶۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحات ۱۸۵، ۱۸۹ تا ۱۹۱

۱۷۔ ایضاً، صفحات ۱۹۴۔۱۹۵، نیز دیکھیے ضمیمہ ۳ بعنوان "سراپا سرّ" جہاں یہ قضیہ مفصل بیان ہوا ہے۔

18. *Selections from the Iqbal Review*, p.123

19,20. *Selections from the Iqbal Review*, p.124-130

۲۱، ۲۲۔ اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۴۰

۲۳۔ ایضاً، صفحات ۴۳۔۴۴ نیز دیکھیے *Selections from the Iqbal Review*, p.130

۲۴، ۲۵۔ اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۴۵ تا ۵۶

۲۶۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۶۴، ۶۵

۲۷۔ ایضاً، صفحات ۶۸ تا ۷۴

۲۸ تا ۳۱۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات (بالترتیب) ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۳۹، ۲۴۰ (نیز دیکھیے، صفحہ ۲۴۲)

۳۲ تا ۳۶۔ دیکھیے، صفحات (بالترتیب) ۲۲۔۲۳، ۲۴، ۲۴، ۲۵، ۳۲

۳۷۔ دیکھیے، ماہنامہ مذکور، نیز دیکھیے سہ ماہی اجتہاد۔ اسلام آباد، شمارہ جون ۲۰۰۷ء میں مولانا کا یہی مضمون بعنوان "اقبال کا تصورِ اجتہاد اور دورِ جدید"

۳۸ تا ۴۰۔ دیکھیے اقبال ریویو، اکتوبر ۱۹۹۴ء، صفحات (بالترتیب) ۶، ۱۲، ۱۲

۴۱۔ اقبال ریویو، اکتوبر ۱۹۹۶ء، صفحہ ۹۳

۴۲ تا ۴۵۔ ساحل شمارہ جون ۲۰۰۶ء صفحات (بالترتیب) ۵۰۔۵۱، ۵۱، ۵۱، ۵۱

۴۶ تا ۴۸۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۶۰، ۵۱، ۵۱

۴۹ تا ۵۲۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۵۱۔۵۲، ۵۲۔۵۳، ۵۳۔۵۵

۵۳ تا ۵۵۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۵۶۔۵۷، ۵۷، ۵۷، ۵۸۔۵۹

۵۶ تا ۵۸۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۶۳۔۶۶، نیز ۹۱، ۸۰

۵۹ تا ۶۲۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۸۷، ۸۹، ۹۲۔۹۳، ۹۴

۶۳۔ بالِ جبریل، صفحہ ۳۴

۶۴۔ *Iqbal's Reconstruction*، صفحہ ۱۷۲، محمد سہیل عمر نے بھی خلافت کے اُمورِ دُنیا تک محدود ہو

جانے کو اسلام کے لیے عیسائیت جیسا خطرہ قرار دیا ہے۔ (خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۱۸۹)

۶۵۔ دیکھیے، اقبال شناسی، صفحات ۲۵ تا ۳۰

۶۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہؒ کے فقہی اُصول، صفحات ۶۷ تا ۸۱

۶۷۔ ایضاً، صفحہ ۸۸

فقہی مسالک کی حقیقت، صفحہ ۹۶

۶۹۔ اسرار و رموز، صفحہ ۱۹۳

۷۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، صفحات ۱۳۶ تا ۱۸۵

۷۱۔ منہاج، اجتہاد نمبر، صفحہ ۲۳۱ تا ۲۵۰

۷۲۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۶۰

۷۳۔ دیکھیے، اسرار و رموز، صفحات ۱۳۳۔۱۳۴

۷۴۔ جاوید نامہ، ۷۲

۷۵۔ اجتہاد۔ ضربِ کلیم

۷۶۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۹۲

۷۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، صفحات ۱۷۰ تا ۱۷۳

۷۸۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۴۹

۷۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالہ بعنوان ''کیا اقبال قدامت پرست اور رجعت پسند ہیں؟'' مشمولہ ''اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ

۸۰۔ شعاعِ امید۔ ضربِ کلیم

۸۱۔ فرمانِ خدا۔ بالِ جبریل

۸۲۔ دیکھیے، اقبال کی فکری تشکیل، صفحات ۲۶۹، ۲۸۲ تا ۲۸۵

83. *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, p.142

۸۴۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۵۲

۸۵۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۵۰

۸۶۔ وَ كُلٌّ فِی فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ ۝ سورۃ یٰس: آیت ۴۰۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے لکھا ہے کہ ''فلک

کا لفظ عربی زبان میں سیاروں کے مدار (orbit) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔" تفصیل کے لیے دیکھیے: تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحہ ۲۶۱

۸۷۔ بالِ جبریل، صفحہ ۷۸

۸۸۔ ساقی نامہ، بالِ جبریل

۸۹۔ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ ○ سورۃ الرحمٰن، وضاحت کرتے ہوئے ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ "اس کی دُنیا کبھی ایک حال پر نہیں رہتی۔ ہر لمحہ اس کے حالات بدلتے رہتے ہیں۔" تفصیل کے لیے دیکھیے: تفہیم القرآن، جلد پنجم، صفحہ ۲۶۱

۹۰۔ مردِ مسلمان۔ ضربِ کلیم

۹۱۔ وَجَاهِدُوْا فِیْ سَبِیْلِهٖ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ○ سورۃ المائدہ: آیت ۳۵۔ ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ (باطل قوتوں کے خلاف) "یہ آیت بندۂ مومن کو ہر محاذ پر چومکھی لڑائی لڑنے کی ہدایت کرتی ہے۔" تفصیل کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن، جلد اوّل، صفحہ ۴۶۶

۹۲۔ سورۃ العنکبوت، آیت ۶۹۔ مولانا مودودی نے مجاہدہ کا مفہوم "ایک ہمہ گیر اور ہر جہتی کش مکش" متعین کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد سوم، صفحہ ۶۷۷

۹۳۔ ارمغانِ حجاز، صفحہ ۸۱

۹۴۔ منہاج، اجتہاد نمبر، صفحہ ۲۵۱

۹۵ تا ۹۷۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۲۶۵، ۲۷۶۔ ۲۷۷ نیز ۲۸۵، ۳۰۳

۹۸ تا ۱۰۰۔ اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہؒ کے فقہی اُصول، صفحات (بالترتیب) ۷، ۸، ۱۲، ۱۶

۱۰۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۶۳۔ ۶۴

۱۰۲۔ علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، صفحہ ۴۴

۱۰۳۔ دیکھیے، اجتہاد، صفحات ۲۳ تا ۳۲

۱۰۴۔ تمکیل الضروری شرح مختصر القدوری، جلد دوم از مولانا عبدالعلی قاسمی، صفحہ ۴۴۴

۱۰۵، ۱۰۶۔ مروجہ نظام زمینداری اور اسلام، مولانا محمد طاسین، صفحات ۱۰۴ تا ۱۰۹

۱۰۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اسلامی اقتصاد کے چند پوشیدہ گوشے، صفحات ۱۸۹ تا ۲۷۰

۱۰۸۔ اس صورتِ حال کو سمجھنے کے لیے قاضی شریک کی مثال کافی ہے۔ انھیں ابوجعفر منصور عباسی نے عہدۂ قضا کی پیش کش کی۔ چونکہ خلفا، ان کے اعزہ واقربا اور درباری امرا کے خلاف فیصلہ دینا محال تھا کہ اس کا رواج ہی نہ تھا، قاضی شریک نے انکار کر دیا لیکن جب منصور نے خود کو اور اپنی اولاد کو قانون کے نیچے ڈال دینے کا اعلان کیا تو قاضی شریک راضی ہو گئے۔ اتفاق سے پہلا مقدمہ ایک شاہی لونڈی کا پیش ہوا۔ لونڈی فریقِ ثانی کے برابر کھڑی نہ ہوئی

بلکہ قاضی کے سامنے آ گئی۔ قاضی شریک نے کہا ''او گندی عورت دور ہو جا۔'' لونڈی نے جواب دیا کہ ''بڈھے تو احمق ہے۔'' بات جب منصور تک پہنچی تو اس نے قاضی شریک کو معزول کر دیا۔ وہ جو خود کو اور اپنی اولاد کو قانون کے نیچے ڈالنے کی بات کر رہا تھا، اپنی لونڈی سے متعلق قاضی صاحب کے برتاؤ کو برداشت نہ کر سکا۔ (کتاب مذکور، صفحات ۵۳ تا ۵۵)

۱۰۹۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی، صفحہ ۴۴

۱۱۰۔ سیرت النعمان، صفحہ ۲۰۵

۱۱۱۔ حاشیہ نمبر ۸ میں قاضی شریک کے حوالے سے وضاحت ہو چکی ہے کہ خلفا، ان کے اعزہ و اقربا اور ان کے حاشیہ نشین قانون سے عملاً بالاتر تھے۔ ابوجعفر منصور نے جب قاضی القضاۃ کا عہدہ ان کے سپرد کرنا چاہا تو امام ابوحنیفہؒ نے یہی عذر پیش کیا کہ حکومت کے سامنے ہمیشہ اپنے اور اپنے حکام کے وقار کا مسئلہ پیش آتا رہتا ہے اور قاضی القضاۃ کے فرائض سے، صحیح طور پر، وہ عہدہ برآ ہو سکتا ہے جو ہر چیز سے بے پروا ہو کر خود حکمران، حکمران کے شاہی خانوادے اور دوسرے حکام اور فوجی افسروں کے مقابلے میں فیصلہ کرنے کا اقتدار رکھتا ہو، لیکن جن کی بے اطمینانی کی یہ کیفیت ہو کہ دربار میں آنے کے بعد اس سے بھی وہ مطمئن نہیں رہتا کہ یہاں سے زندہ واپس ہو گا یا مردہ اس بیچارے کو صرف لفظی طور پر ''قاضی القضاۃ'' اگر بنا بھی دیا گیا تو واقع میں وہ قاضی القضاۃ کے فرائض تو کیا معمولی قاضی کی ذمہ داریوں کو بھی صحیح طور پر ادا نہیں کر سکتا۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۴۴)

امام ابوحنیفہؒ کا عذر درست تھا لیکن ابوجعفر منصور کے لیے قابلِ قبول نہیں تھا۔ منصور ہر صورت انھیں زیرِ دام لانا چاہتا تھا۔ اس کی ممکنہ تین صورتیں تھیں۔ ایک یہ کہ امام مالک کی فقہ کو مدون کر کے پوری سلطنت میں نافذ کر دیا جائے تاکہ امام ابوحنیفہؒ کا کارنامہ رائیگاں چلا جائے۔ امام مالک نے اس منصوبے کو ناکام بنا دیا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ امام ابوحنیفہؒ کو وہ پیش کش کی جائے جو اُن کی آرزوؤں کا محور ہو۔ قاضی القضاۃ بن کر وہ پورے نظامِ عدل و انصاف کو استوار کر سکتے تھے اور یہی مقصد تھا جس کے لیے اُنھوں نے اپنی زندگی وقف کی ہوئی تھی۔ ابوجعفر منصور امام موصوف کی اس خواہش سے واقف تھا لیکن امام ابوحنیفہؒ اگر خود قاضی القضاۃ بن جاتے تو بے شک گراں قدر تنخواہ اور عزت وجاہ انھیں حاصل ہوتی لیکن اس صورت میں سمجھا یہی جاتا کہ امام موصوف کی تمام کوششیں اسی مقصد کے لیے تھیں۔ یوں ''اُنھوں نے جو کچھ کیا سب اکارت ہو کر رہ جاتا۔'' حکومتِ عباسیہ میں ممتاز مقام حاصل کرنا ان کا مقصد نہیں تھا۔ دنیوی آلائشوں کے خطرے سے دوچار ہونا اور اپنے کارنامے کو اقتدار کی بھینٹ چڑھانا انھیں منظور نہیں تھا۔

ابو جعفر منصور کے لیے تیسری صورت یہ تھی کہ امام کو ختم کر دیا جائے۔ یہ کام بھی آسان نہیں تھا کہ امام مسلم عوام کے دلوں کی دھڑکن بن چکے تھے۔ بہر حال جب پہلے دونوں منصوبے ناکام ہو گئے تو یہی تیسری صورت باقی رہ گئی۔

۱۱۲۔ اُموی دور میں ابن ہبیرہ عراق، ایران اور خراسان کا مطلق العنان حاکم تھا۔ اس نے بیت المال اور چنگی کی وزارت امام ابو حنیفہؒ کے سپرد کرنا چاہی۔ امام نے انکار کر دیا۔ فقہا کے ایک وفد نے بھی انھیں بہت سمجھایا لیکن وہ نہ مانے۔ انھیں جیل میں ڈال دیا گیا۔ اس کے بعد عہدۂ قضا قبول کرنے پر اصرار کیا گیا لیکن حضرت امام ایک ظالم حکومت کے ساتھ موالات کا تعلق قائم کرنا نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ انکار کر دیا۔ ابن ہبیرہ نے قسم کھائی کہ اگر اس نے یہ خدمت بھی قبول نہ کی تو میں اس کے سر پر کوڑے مارکر رہوں گا۔ حضرت امام استقامت کا پہاڑ ثابت ہوئے۔ ابن ہبیرہ نے حکم دیا کہ بیس کوڑے اس شخص کے سر پر مسلسل لگائے جائیں۔ امام کا سر کھلا ہوا تھا اور ایک دو تین کوڑے تھے جو اس سر پر پڑ رہے تھے جس میں خدا کی بڑائی کچھ اس طرح سما گئی تھی کہ کسی مخلوق کی بڑائی کی گنجائش ہی اس میں باقی نہیں رہی تھی۔ (کتابِ مذکور، صفحات ۱۹۱ تا ۲۰۱)

عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور نے پہلے کوفہ کا عہدۂ قضا امام ابو حنیفہ کو پیش کیا۔ امام نے انکار کر دیا۔ بعد میں قاضی القضاۃ کے عہدے کی پیش کش کی۔ یہ درحقیقت وزارتِ عدل و انصاف تھی لیکن حضرت امام نے اسے قبول نہ کیا۔ بالآخر ابو جعفر منصور کے حکم سے ان کی پشت پر کوڑے برسائے گئے۔ عبدالعزیز عصام کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ جب خلیفہ کے سامنے سے باہر لائے گئے تو اُس وقت میں نے دیکھا کہ صرف پائجامہ پہنے ہوئے ہیں اور پشت پر مار کے نشانات نمایاں تھے۔ ایڑیوں پر خون بھی بہہ رہا تھا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، کتابِ مذکور، صفحات ۳۰۹ تا ۳۲۹ نیز ۳۶۳ تا ۳۷۲)

۱۱۳ تا ۱۱۶۔ دیکھیے، کتابِ مذکور، صفحات (بالترتیب) ۷۳ تا ۸۱، ۹۳ تا ۱۰۴، ۹۲، ۸۶

۱۱۷۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی، صفحہ ۲۹۵

۱۱۸۔ ایضاً، صفحہ ۳۲۳

۱۱۹، ۱۲۰۔ *The All Pakistan Legal Decisions*، ۱۹۹۰ء، صفحات ۱۶۸ تا ۱۸۶، ۲۶۳ تا ۲۶۵

۱۲۱۔ ایضاً، صفحہ ۱۲۸

۱۲۲، ۱۲۳۔ دیکھیے مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحات ۴۵ تا ۵۲، ۵۴ تا ۷۰

۱۲۴۔ دیکھیے، مروجہ نظامِ زمینداری اور اسلام، صفحات ۸۳ تا ۱۲۱

۱۲۵۔ دیکھیے، مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحہ ۶۷ (حاشیہ)

۱۲۶۔ گل۔ ضربِ کلیم

۱۲۷۔ مولانا مودودی نے چھے تناقضات بیان کیے ہیں۔ حوالے کے لیے دیکھیے، مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحات ۹۱ تا ۹۳

۱۲۸۔ یہ ترجمہ مولانا مودودی کا ہے۔ دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد ششم، صفحہ ۴۵۸

۱۲۹۔ اس ترجمے اور وضاحت کے لیے دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد پنجم، صفحہ ۲۵۲

۱۳۰۔ ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۲۰۱۰ء، صفحہ ۲۹

۱۳۱، ۱۳۲۔ اسلام اور جدید معاشی نظریات، صفحات ۹۳،۹ ۔ ۹۴

۱۳۳، ۱۳۴۔ ایضاً، صفحات ۹۷ ۔ ۹۸، ۹۹

۱۳۵ تا ۱۳۷۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۱۰۰، ۱۲۰، ۱۳۲ (پاورقی)

۱۳۸، ۱۳۹۔ مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحات ۷۹، ۸۰

۱۴۰۔ دیکھیے، اسلام اور جدید معاشی نظریات، صفحہ ۹۸

۱۴۱۔ الارض للہ۔ بالِ جبریل

۱۴۲، ۱۴۳۔ اس ضمن میں رشید اختر ندوی کی کتاب اسلام میں مرکزی حکومت کا تصور اور اس کی معاشی اور اقتصادی ذمہ داریاں قابلِ مطالعہ ہے۔ اُنھوں نے ایک پورا باب "زمین اور جاگیرداری کا انسداد" کے عنوان سے قلمبند کیا ہے۔ اس باب میں حضرت عمرؓ کے ان اقدامات کا ذکر ہے جو زمین کو خود کاشتی کی حد تک محدود کرنے اور رکھنے کے لیے اُٹھائے گئے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت بلالؓ سے بھی وہ زمین واپس لے لی جو حضورؐ نے انھیں عطا کی تھی اور چودہ برس سے اسے آباد نہیں کر سکے تھے۔ ان کے پاس صرف اتنی زمین رہنے دی جسے وہ خود کاشت کر سکتے تھے۔ مولانا محمد تقی امینی نے حضرت عمرؓ کے ایسے بیسیوں اجتہادات کی تفصیل اپنی کتاب احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت میں پیش کی ہے۔

۱۴۳، ۱۴۴۔ محاضراتِ فقہ، صفحات ۵۳۲، ۵۳۸

۱۴۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، تجدید و احیائے دین کے آخری صفحات (ضمیمہ سے پہلے)

۱۴۶۔ حسین نصر کی رائے اور اس پر تبصرے کے لیے دیکھیے، اقبال، اجماعِ اُمت اور قیامِ پاکستان از پروفیسر فتح محمد ملک، مشمولہ دعویٰ ..... نومبر ۲۰۰۸ء۔ اپریل ۲۰۰۹ء، اقبال نمبر

۱۴۷۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۶۸، نیز دیکھیے، حاشیہ ۱۶۳

۱۴۸/ا، ۱۴۸۔ اقبال ریویو، اپریل ۱۹۹۷ء، صفحہ ۲۴

۱۴۹۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۵۲

۱۵۰۔ اپنا گریباں چاک، صفحہ ۱۸۱

۱۵۱، ۱۵۲۔ مسئلہ اجتہاد، صفحات ۱۷۸، ۱۸۲

۱۵۳ تا ۱۵۶۔ دیکھیے، اقبال: چند نئے مباحث، صفحات ۴۱ تا ۴۳

۱۵۷، ۱۵۸۔ خطباتِ بہاول پور، صفحات ۱۱۰۔ ۱۱۱، ۱۱۳

۱۵۹۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، صفحہ ۱۵۰۔ مولانا محمد تقی امینی ہندوستان کے بجائے پاکستان میں ہوتے تو عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر منتخب ہونے والی مسلم پارلیمان کو یہ حق تفویض کر دیتے۔

۱۶۰، ۱۶۱۔ خطباتِ بہاول پور، صفحات ۱۱۰۔ ۱۱۱، ۱۱۳

۱۶۲۔ اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۴۰

۱۶۳۔ شیعوں کا یہ عقیدہ ہے کہ امام مہدی کی عدم موجودگی (غیبتِ کبریٰ) میں علما حضرات ان کے حقیقی وارث ہیں۔ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور میں یہ اہتمام کیا گیا تھا کہ دینی اُمور کے ضمن میں ایسے فقہا کی ایک مجلس قائم کر دی جائے جو دنیوی معاملات سے بھی اچھی طرح واقف ہوں۔ یہ مجلس پارلیمان کی سرگرمیوں پر نظر رکھے۔ اس کا ذکر کر کے اقبال لکھتے ہیں کہ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ سلسلۂ امامت کی عدم موجودگی میں علما اپنا یہ دعویٰ کیسے ثابت کر سکتے ہیں۔ بہرحال پارلیمان کو سنگین غلطیوں سے بچانے کی خاطر اقبال سنی ممالک کے لیے بھی ایسی مجلس کے قیام کو روا رکھتے ہیں لیکن عارضی طور پر (The Reconstruction ... P. 139)۔ (اقبال کی تیسری تجویز بروئے کار آنے تک جسے وہ اسلام کی غلط تعبیرات کا واحد موثر سدباب قرار دیتے ہیں۔)

۱۶۴۔ کتاب مذکور، صفحہ ۱۴۰

۱۶۵۔ اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحات ۵۲۲ تا ۵۳۰

یہ طویل مکتوب بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں اقبال لکھتے ہیں کہ "ہمیں دیو بند اور لکھنؤ (ندوۃ العلما) سے ایسے ذہین اور طباع لوگ منتخب کرنے چاہییں جو قانون کا خاص ذوق رکھتے ہوں۔ چونکہ قانون محمدی سرتا سر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے، ہم کو چاہیے کہ انھیں اصول فقہ و قانون سازی کے اُصولوں کی تعلیم دیں اور شاید جدید اقتصادیات اور اجتماعیات کی جامع تعلیم دینے کی بھی ضرورت پیش آئے۔

۱۶۶۔ خطبۂ لاہور کے اختتام پر اقبال لکھتے ہیں:

> "میں علما کی جمعیت کے قیام کا مشورہ دوں گا جس میں وہ مسلمان وکلا بھی شامل ہوں جو موجودہ فقہ سے واقف ہیں۔ اس کا مقصد اسلام کی حفاظت، وسعت اور تجدید ہو لیکن اس طور پر کہ بنیادی اُصولوں کی رُوح قائم رہے۔ اس جماعت کو دستوری سند

حاصل ہوتا کہ کوئی قانون جو مسلمانوں کے پرسنل لا پر اثر انداز ہوتا ہو اس جماعت کی منظوری کے بغیر قانون نہ بن سکے۔" (حرفِ اقبال، صفحہ ۰۷)

۱۶۷۔ اقبال نامہ، صفحات ۲۲۳۔۲۲۴

۱۶۸۔ ترجمے کی زبان تحسین فراقی کی ہے اور وہ اس مؤقف سے متفق ہیں۔

۱۶۹، ۱۷۰۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی، علامہ مناظر احسن گیلانی، صفحات ۲۳۴، ۳۹۸، نیز دیکھیے، صفحہ ۴۰۱

۱۷۱، ۱۷۲۔ ایضاً، صفحہ ۴۰۲

۱۷۳، ۱۷۴۔ ایضاً، صفحات ۳۹۸۔۳۹۹

۱۷۵ تا ۱۷۷۔ دیکھیے، کتاب مذکور، صفحات، (بالترتیب) ۴۰۱، ۴۰۱۔۴۰۲، ۴۰۲

۱۷۸، ۱۷۹۔ ایضاً، صفحات ۲۳، ۲۴

۱۸۰، ۱۸۱۔ ایضاً، صفحات ۳۲۱، ۳۲۸

۱۸۲، ۱۸۳۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحات ۲۳۰۔۲۳۱، ۲۳۲۔۲۳۳

۱۸۴۔ خطباتِ بہاول پور، صفحات ۱۰۹۔۱۱۰

۱۸۴/۱۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۵۰

۱۸۵۔ ساحل، جون ۲۰۰۲، صفحہ ۷۶

۱۸۶۔ خلافت و ملوکیت، صفحات ۳۵۔۳۶

۱۸۷۔ سیرۃ النبیؐ، جلد دوم، صفحہ ۳۳۲

۱۸۸۔ خلافت و ملوکیت، صفحات ۶۹۔۷۰

۱۸۹۔ اسرار و رموز، صفحہ ۱۲۷

۱۹۰۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۲۷

۱۹۱۔ فرمانِ خدا۔ بالِ جبریل

۱۹۲، ۱۹۳۔ دیکھیے، عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحات ۲۱۶۔۲۱۷

۱۹۴۔ دیکھیے، انسائی کلوپیڈیا پاکستانیکا، صفحات ۲۸۹۔۲۹۰

۱۹۵۔ عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحہ ۸۳

۱۹۶۔ **Reply to Questions raised by Pundit Iawaherlal Nehru** کے عنوان سے یہ بیان *Thoughts and Reflections of Iqbal* میں شامل ہے۔ *Discourses of Iqbal* میں بھی شامل ہے۔ *Speceches Writings and Statements* میں **Iqbal and Ahmadism** کے عنوان سے شامل ہے۔ اس کا ترجمہ از میر حسن الدین، حرفِ اقبال، میں

بار بار چھپتا رہا ہے اور اقبال اور احمدیت، مرتبہ بشیر احمد ڈار میں بھی شامل ہے۔

۱۹۷۔ علما کے لیے جوہری سائنسدان کی تشبیہ اور غیر علما (laymen) کی ان کے ساتھ شراکت کار کو ایٹمی خطرہ قرار دینے کے معاملے پر دوبارہ غور کریں تو ایک متبادل تشبیہ زیادہ موزوں نظر آتی ہے۔ یہ تشبیہ کیمیا گری ہے اور کیمیا گر دو طرح کا ہو سکتا ہے۔ ایک وہ کیمیا گر جو عام انسان کو کندن بنا دیتا ہے:

مقامِ گفتگو کیا ہے اگر میں کیمیا گر ہوں

یہی سوزِ نفس ہے اور میری کیمیا کیا ہے! (بالِ جبریل، صفحہ ۸۱)

دوسرا کیمیا گر وہ ہوتا ہے جو تانبے سے سونا بنانا چاہتا ہے۔ اسے ادراک ہی نہیں ہو پاتا کہ تانبے سے سونا بنانے کا اس کا عمل محض بے کار ہے۔ متحدہ قومیت والے (نیشنلسٹ) علما کا یہی حال رہا ہے۔

۱۹۸۔ حرفِ اقبال، صفحات ۱۴۲۔۱۴۳

۱۹۹۔ *The Reconstruction of Religious thought in Islam*، ص ۱۴۲

۲۰۰۔ حرفِ اقبال، صفحات ۱۴۰۔۱۴۱

۲۰۱،۲۰۲۔ گفتارِ اقبال، صفحات ۸۲، ۲۲۳

۲۰۳،۲۰۴۔ بالِ جبریل، صفحات ۹۸، ۱۱۳

۲۰۵۔ تُرکِ عثمانی مشمولہ حضورِ ملت۔ ارمغانِ حجاز

۲۰۶،۲۰۷۔ اقبال کے حضور، صفحات ۳۳۶، ۳۳۵۔۳۳۶

۲۰۸۔ اقبال نامہ، صفحہ ۳۳۹

۲۰۹۔ گفتارِ اقبال، صفحہ ۲۲۵

۲۱۰،۲۱۱۔ دیکھیے، مکتوباتِ اقبال، صفحات ۹۳ (حاشیہ)، ۱۰۲

۲۱۲۔ گفتارِ اقبال، صفحہ ۱۶۹

۲۱۳۔ ''ان کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے۔'' الطاف احمد اعظمی کا ترجمہ ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس وقت کے تُرکی میں اقبال کا تصورِ خودی پوری طرح بروئے کار آ گیا تھا۔ اقبال اصلاً قدامت پرستی ترک کر کے تُرکوں کے نئے سفر کا ذکر رہے ہیں جو حرکت، تغیر اور توسیع سے عبارت ہے۔

۲۱۴۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۴۸

۲۱۵،۲۱۶۔ دیکھیے اقبال۔ چند نئے مباحث، صفحات ۵۰ تا ۵۴

۲۱۷۔ دیکھیے *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، صفحہ

۱۹۳، حاشیہ ۲۹

۲۱۸۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۷۲۔۷۳

۲۱۹۔ دیکھیے، اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۹۳

۲۲۰۔ بحوالہ Iqbal's Reconstruction of Ijtihad۔ صفحہ ۱۹۴

۲۲۱۔ اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۵۳

۲۲۲۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۶۹۔۷۰

۲۲۳۔ Iqbal's Reconstruction of Ijtihad.۔ صفحہ ۱۹۵

۲۲۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، فلسفۂ عجم، صفحات ۲۳۳۔۲۳۴

۲۲۵۔ محمد علی باب۔ ضربِ کلیم

۲۲۶۔ اقبال کا مکتوب بنام صوفی غلام مصطفےٰ تبسم مورخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء۔ اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن)، صفحہ ۹۸

۲۲۷۔ خطاب بہ جاوید (سخنے بہ نژادِ نو)۔ جاوید نامہ
پیغمبر کا لفظ وادین میں ہے، چنانچہ اس کا مفہوم جعلی پیغمبر ہے۔

۲۲۸، ۲۲۹۔ حرفِ اقبال، صفحات ۱۱۷، ۱۳۶

۲۳۰۔ مثلاً اقبال نے ابن تومرت کو ''مسلم سپین کا مہدی'' لکھا ہے جبکہ اس کا تعلق شمالی افریقہ سے تھا۔ سید نذیر نیازی نے اس کی نشاندہی کی ہے۔ (تشکیلِ جدید، صفحہ ۲۴۸، حاشیہ ۱۰۸) یا مثلاً علی محمد باب کو ضربِ کلیم میں محمد علی باب لکھا ہے، اگرچہ پی ایچ ڈی کے مقالے میں علی محمد باب ہی لکھا تھا۔

۲۳۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۳۵

۲۳۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ۱۳ سال کے حضور، صفحات ۳۲۰۔۳۲۱

۲۳۳۔ ہارٹن کے حوالے سے اقبال نے جو کچھ لکھا ہے، اسے نقل کرنا اگرچہ طوالت کا باعث ہوگا لیکن معاملے کو سمجھنے کے لیے ضروری بھی ہے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> ''اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی قانون کی عمارت جس طرح اُٹھائی گئی اور تاریخی اعتبار سے اس نے جو صورت اختیار کی اس کے پیشِ نظر کیا اس امر کا فی الواقعہ امکان ہے کہ ہم اس کے اُصولوں کی از سرِ نو تعبیر کر سکیں۔ بالفاظِ دیگر کیا اسلامی قانون سچ مچ ارتقا کا اہل ہے؟ جامعۂ بان (Bonn Universty) میں السنۂ سامیہ کے اُستاد ہارٹن (Horton) نے بھی اسلامی فلسفہ اور الٰہیات سے بحث کرتے ہوئے یہی سوال اُٹھایا ہے، اور پھر جہاں تک خالص مذہبی فکر کا تعلق ہے پروفیسر مذکور نے فلسفۂ اسلام کے

افکار پر نظر ڈالتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی تاریخ کے متعلق ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ عبارت ہے اس تدریجی عمل و تعامل علیٰ ہذا توافق و تطابق اور ان دو قوتوں کی روز افزوں شدت اور گہرائی سے جن کو ایک طرف آریائی تہذیب اور علم و حکمت اور دوسری طرف سامی مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن مسلمانوں نے گرد و پیش کی قوموں سے تہذیب و ثقافت کے جو عناصر اخذ کیے ان کو ہمیشہ اپنے مذہبی مطمح نظر کے مطابق ڈھال لیا۔ بقول ہارٹن ۸۱۰ء سے ۱۲۰۰ء تک کا خیال کیجیے تو عالمِ اسلام میں کم سے کم الٰہیات کے ایک سو مذاہب قائم ہو چکے تھے جس سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ اسلامی فکر میں کس قدر لچک پائی جاتی ہے، بلکہ یہ بھی کہ ہمارے اربابِ فکر کس طرح شب و روز مسائل میں سرگرم رہتے تھے۔ لہٰذا اسلامی ادب اور اسلامی فکر کے زیادہ گہرے مطالعے سے اس مستشرق نے جو یہ رائے قائم کی ہے کہ:

'اسلام کی روح بڑی وسیع ہے، اتنی وسیع کہ اس کے کوئی حدود ہی نہیں۔ لادینی افکار سے قطع نظر کر لی جائے تو اس نے گرد و پیش کی اقوام کے ہر اس فکر کو جذب کر لیا جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کر لیا جائے اور اسے اپنے مخصوص انداز میں نشو و نما دیا۔'

اب اگر قانون کی دُنیا میں قدم رکھیے تو اسلام کی یہ رُوح اور بھی نمایاں طور پر ارے سامنے آجائے گی۔" (تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحات ۲۵۳-۲۵۴)

اصل زیرِ بحث نکتہ اسلامی قانون کے ارتقا کا ہے۔ اقبال نے اسلامی فلسفہ اور مذہبی فکر کے ارتقا کے ضمن میں ہارٹن کی آرا کو نقل کیا ہے۔ اس سلسلے میں گرد و پیش کی اقوام کے اس فکر کو جذب کرنے کی بات کی ہے جو جذب کرنے کے قابل تھا۔ مسلمانوں نے اپنے مذہبی مطمح نظر کے مطابق اسے ڈھال لیا۔ اس سلسلے میں پریشان یا اقبال پر معترض ہونے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ مسلم سکالرز نے اسے اسلامی شریعت کے امتیازی اوصاف میں شمار کیا ہے۔ مثال کے طور پر شریعتِ اسلامی کے پانچویں امتیازی وصف ،توازن و اعتدال، کا ذکر کر کے ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

"عربوں کا یعنی اسلام کے اولین علمبرداروں کا جب مختلف تہذیبوں سے سابقہ پڑا تو انھوں نے مختلف تہذیبوں کے بارے میں کوئی معاندانہ رویہ نہیں اپنایا، اس لیے کہ یہ معاندانہ رویہ توازن اور اعتدال کے تصور کے خلاف ہوتا...... شریعت کا چھٹا امتیازی وصف ثبات اور تغیر کے درمیان توازن اور امتزاج ہے۔ جہاں یہ شریعت ایک دائمی

شریعت ہے...... وہاں اس شریعت میں نئے نئے حالات اور نئے نئے مسائل کو سمو لینے کی ایک بڑی عجیب وغریب صلاحیت پائی جاتی ہے۔ جو نظام ثبات اور دوام پر زور دیتا ہو وہ عموماً تغیر کو نظر انداز کر دیتا ہے، ایسے نظام میں تغیر کے تقاضے صرفِ نظر کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جو نظام اور نظریات تغیر کے تقاضوں کا زیادہ لحاظ کرتے ہیں ان کی نظروں سے ثبات اور دوام کے تقاضے اوجھل ہو جاتے ہیں...... اسلامی شریعت نے کامیابی کے ساتھ ان دونوں تقاضوں کو اپنے نظام میں سمویا ہے۔ علمائے اسلام نے قدیم اور جدید زمانوں دونوں میں اس پر تفصیل سے غور کیا اور یہ بتایا کہ دوام اور ثبات کیا ہے اور تغیر سے کیا مراد ہے اور یہ کہ ان دونوں کو یکجا کیسے کیا جائے۔

دُنیا کی مختلف اقوام میں مختلف تہذیبیں، مختلف ثقافتیں اور مختلف رُجحانات اور مزاج پائے جاتے ہیں۔ کسی بھی عالمگیر نظام کے لیے نہ یہ ممکن ہے اور نہ مناسب کہ وہ ان تمام تبدیلیوں کو یا ان تمام تنوعات کو ختم کر کے کسی ایک ثقافتی تصوّر یا کسی ایک مزاج پر تمام انسانوں کو زبردستی جمع کرنے کی کوشش کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی شریعت وتہذیب نے ایسی کوئی کوشش نہیں کی بلکہ ہر تنوع کو اپنے اندر سمو لیا...... (تفصیل کے لیے دیکھیے، محاضراتِ شریعت، صفحات ۳۹۴۳۱)

اقبال نے خطبۂ اجتہاد کا آغاز اسی ثبات وتغیر کے ذکر سے کیا، اسے اسلامی تمدن کا وصف بتایا اور اس سوال کا کہ اسلام میں وہ کون سا عنصر ہے جو حرکت اور تغیر کو قائم رکھتا ہے، جواب دیا ہے کہ اجتہاد۔

۲۳۴۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۷۶

۲۳۵۔ اقبالیاتِ سیّد ابو الاعلیٰ مودودی، مرتبہ سمیع اللہ۔خالد ہمایوں، صفحہ ۷

۲۳۶۔ اقبال سیّد سلیمان ندوی کی نظر میں، صفحہ ۱۱۹

۲۳۷۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۵۳

۲۳۸۔ بالِ جبریل، صفحہ ۳۴

۲۳۹۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۹۴

۲۴۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ''احکام شریعت میں حالات وزمانہ کی رعایت'' صفحات ۱۷۶۔۱۷۷

۲۴۱/۱۔۲۴۱. *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*۔ صفحات ۱۲۶تا ۱۲۹

۲۴۲۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۳۱

۲۴۳۔ اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحات ۱۶۲۔۱۶۳

۲۴۴۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۳۲۰

۲۴۵۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحات ۲۶۱۔۲۶۲

۲۴۶۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۱۴

۲۴۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۷۰تا۷۲

۲۴۸۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۲۳۹۔۲۴۰

۲۴۹۔ *Gabriel's wing*۔ صفحہ ۲۳۸

۲۵۰۔ *Iqbal and Quran: A Legal Perspective*۔ مشمولہ ''اقبال ریویو۔'' اکتوبر ۱۹۹۴ء

۲۵۱۔ ایضاً، صفحہ ۱۹، حاشیہ ۳۹

۲۵۲ تا ۲۵۴۔ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحات (بالترتیب) ۲۶۰، ۲۸۰، ۲۸۵

۲۵۵۔ اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن) صفحہ ۱۶۷، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۳

۲۵۶، ۲۵۷۔ ایضاً، صفحات ۱۶۷۔۱۶۸، ۱۶۸۔۱۶۹، نیز دیکھیے، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحات ۲۸۴، ۲۸۵

۲۵۸۔ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۲

۲۵۹۔ اقبال کی صحبت میں، صفحات ۳۲۲ تا ۳۲۶

۲۶۰۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*۔ صفحہ ۱۰

۲۶۱۔ خطباتِ اقبال، صفحات ۱۹۸۔۱۹۹

۲۶۲۔ اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن) صفحات ۱۸۱۔۱۸۲، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۷

۲۶۳۔ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۰

۲۶۴۔ دیکھیے، مولانا کا مضمون بعنوان ''قطع ید اور دوسرے شرعی حدود'' مشمولہ تفہیمات، جلد دوم

۲۶۵ تا ۲۶۷۔ اقبال اور منکرینِ حدیث، دیکھیے، صفحات (بالترتیب) ۳۰، ۴۴، ۱۹، ۲۰

۲۶۸۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۶۹

۲۶۹۔ اقبال ریویو، اکتوبر ۱۹۹۶ء، صفحہ ۹۳

۲۷۰۔ دیکھیے، اقبال ریویو، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۰ء، صفحات ۲۷تا۴۷، انگریزی اقتباس کے اصل حوالے کے لیے دیکھیے، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*۔ صفحہ ۱۳۵

۲۷۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ساحل، ستمبر ۲۰۰۶ء، صفحات ۱۸ تا ۲۶

۲۷۲ تا ۲۷۴۔ علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعہ مقالات) صفحات (بالترتیب) ۸۴، ۹۷، ۹۵

۲۷۵۔ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اوّل، صفحہ ۱۲۱۷

۲۷۶۔ اقبالیات، جنوری۔مارچ ۲۰۰۰ء، صفحہ ۷۸

۲۷۷۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* صفحہ ۱۳۶

۲۷۸۔ اقبال اور منکرینِ حدیث، صفحہ ۲۱

۲۷۹۔ علّامہ اقبال کا تصوّرِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، صفحہ ۹۷

۲۸۰۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۶۶

۲۸۱۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۶۹

۲۸۲۔ اقبال لکھتے ہیں:

And if the modern liberalism considers it safer not to make any indiscriminate use of them as a source of law it will be only following one of the greatest exponents of Mohammadan law in Sunni Islam. (The Reconstruction of Relgious Thought in Islam p. 67)

امام ابوحنیفہؒ کے ضمن میں اقبال سے جو فروگذاشت ہوئی یعنی 'احتیاط کی' لکھنا چاہیے تھا اور 'اجتناب کیا' لکھا وہ میسر معلومات کی بنا پر تھا۔ امام اعظمؒ پر حدیث کے حوالے سے کام بعد میں ہوا۔ بقول سعید احمد اکبر آبادی "سب سے زیادہ شاندار اور اہم کام مولانا انور شاہ کشمیری کا ہے۔"
(خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۶۹)

۲۸۳،۲۸۴۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۶۷

۲۸۵۔ محاضراتِ حدیث، صفحہ ۲۳

۲۸۶۔ بحوالہ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۶۳

۲۸۷۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۳۰

۲۸۸۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۱۶

۲۸۹۔ آوازِ غیب۔ ارمغانِ حجاز

۲۹۰۔ اقبال اور ملاّ نامی کتابچے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا یہ جملہ قابلِ توجہ ہے: "اور اقبال اگر اس وقت زندہ ہوتے تو ملائیت سے ان کی بڑی جنگ ہوتی۔"

۲۹۱۔ اقبال از عطیہ بیگم، مترجم ضیاء الدین احمد برنی، صفحہ ۹

۲۹۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی ابتدائی زندگی از ڈاکٹر سیّد سلطان محمود حسین، صفحات ۱۴۴، ۱۴۸

۲۹۳۔ ذکرِ اقبال، صفحہ ۱۶

۲۹۴۔ زندہ رُود: حیاتِ اقبال کا تشکیلی دور، صفحہ ۷۶

۲۹۵۔ اقبال کا ذہنی ارتقا، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، صفحہ ۱۱

۲۹۶۔ ذکرِ اقبال، صفحہ ۹

۲۹۷۔ اقبال از عطیہ بیگم، صفحات ۸۰۔۸۱

۲۹۸۔ علّامہ اقبال: شخصیت اور فن، صفحہ ۸۷

۲۹۹۔ ساحل، ستمبر ۲۰۰۶ء، صفحہ (خ)

300. *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, Edited and annotated by M. Saeed Sheikh, Page196.

۳۰۱۔۳۰۲۔ عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحات ۷۹ تا ۸۰ نیز دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۶۶۔۶۷

۳۰۳۔ عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحات ۸۳۔۸۴

☆......☆......☆

تیسرا باب

جمہوریّت

جمہوریّت کے ضمن میں اعتراضات

اقبال اور جمہوریّت کے موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اقبال کی فکری راہ نمائی پر اتفاقِ رائے پیدا ہونے کے بجائے فکری انتشار میں اضافہ ہوا ہے۔ اقبال کی مخالفتِ جمہوریّت پر مخالفینِ اقبال کے علاوہ ان دانشوروں نے بھی اعتراضات کیے ہیں جو ماہرینِ اقبالیات کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔ سطحی مطالعے، کم نظری اور تعصبات نے ایسے گل کھلائے ہیں کہ حقیقت خرافات میں کھوگئی ہے۔ معاملے کا عبرتناک پہلو یہ ہے کہ اقبال کے جن اشعار کو سب سے زیادہ ہدفِ تنقید بنایا گیا ان کا مفہوم معترضینِ اقبال کے علاوہ اقبال کے قدر شناسوں نے بھی غلط سمجھا ہے۔ اقبال کے شیدائی اور منفرد ماہرِ اقبالیات پروفیسر محمد منور نے اقبال کے دفاع میں ایک مقالہ بعنوان "Iqbal's Idea of Democracy" تحریر کیا جو ان کی کتاب *Dimentions of Iqbal* میں شامل ہے۔ مضمون کا آغاز اس جملے سے ہوتا ہے:

> I make bold to deal with a topic which has assumed a form of bitter controversy charged with emotions.

جذبات سے مملو اس تلخ نزاع کا ایک سبب اقبال کی غلط تفہیم اور دوسرا سبب اقبال کا جزوی مطالعہ ہے۔ حد یہ ہے کہ کسی نے اقبال کو مغربی جمہوریّت کا حامی سمجھ کر ہدفِ اعتراضات بنایا ہے اور کسی نے جموریت مخالف قرار دے کر برہمی کا اظہار کیا ہے۔ جنھوں نے مغرب کے زیر اثر اقبال کی حمایتِ جمہوریّت کی مخالفت کی ہے، ان میں سیّد سلیمان ندوی [بقول مولوی خالد بن حسن] اور علامہ مشرقی شامل ہیں۔ ۱ اوّل لذکر کا اعتراض گزشتہ باب میں زیرِ بحث آچکا ہے۔ بیشتر معترضین نے اقبال کی مخالفت یہ سمجھ کر کی ہے کہ وہ جمہوریّت کے مخالف تھے۔ ایسے معترضین کے اوّلاً بیانات درج کیے جائیں گے تاکہ ان کے مؤقف کی

پوری وضاحت ہو جائے۔ ثانیاً اقبال کے کلامِ نظم و نثر کے حوالے سے ان اعتراضات کا جائزہ لیا جائے گا اور اقبال کے مؤقف کی وضاحت کے علاوہ ان کا تصوّرِ جمہوریت اُجاگر کیا جائے گا۔

کانٹ ویل سمتھ کی کتاب *Modern Islam in India* اوّلاً ۱۹۴۳ء میں لاہور سے شائع ہوئی۔ سمتھ نے اقبال سے نجات دہندہ آمر، کا تصوّر منسوب کر کے اور اس ضمن میں ہٹلر کی مثال دے کر ایک بڑے مغالطے کا دروازہ کھول دیا۔ وہ لکھتا ہے:

> He deprecated the pitiful decadence of the West, and seeing some sham in capitalistic democracy, was led to condemn democracy as a system, and looked to a dictator-saviour to rescue society. In Germany Hitler has founded a new era. And so on...[2]

سرمایہ دارانہ جمہوریت کی مخالفت اشتراکی بھی کرتے ہیں اور یہ عنصر فکرِ اقبال اور اشتراکیت میں مشترک ہے، لیکن اس دور کے اشتراکی، سمتھ سمیت، اقبال کو منہدم کرنے کے درپے تھے۔ سمتھ نے اس بنا پر "نجات دہندہ آمر" کے ضمن میں سٹالن کے بجائے ہٹلر کا ذکر کیا ہے۔ اقبال کی تنقیدِ جمہوریت کو دوسرے اشتراکیوں نے بھی ہدفِ تنقید بنایا۔ اختر حسین رائے پوری نے اقبال پر فاشزم کا الزام عائد کیا۔ غلام ربّانی عزیز نے اپنے مضمون "اقبال اور نظریۂ جمہوریت (اشتراکیت واشتمالیت)" میں اقبال پر بیک وقت دو وار کیے۔ ایک طرف انھیں "رجعتِ قہقری" کی مثال بتایا اور دوسری طرف "روسی تشدد پسند انقلابی جماعت" کا فرد قرار دیا جبکہ لینن سے "امن پسندانہ انقلاب" منسوب کیا۔ اقبال کے بعض بظاہر جمہوریت مخالف اشعار نقل کر کے لکھا ہے کہ "رجعتِ قہقری کی ایسی مثال شاید ہی کہیں اور مل سکے۔ اقبال کے خلاف یہ عام شکایت ہے کہ وہ حال یا مستقبل کی بجائے ماضی کا شاعر ہے۔ وہ گزشتہ تاریخ کو دُہرا کر قوم کو پھر سے وہیں لے جانا چاہتا ہے جہاں سے یہ قافلہ چودہ سو سال پہلے چلا تھا۔" مضمون کے آخر میں موصوف لکھتے ہیں:

> دُنیا میں جو انقلاب بھی آیا، مار دھاڑ اور قتل و غارت گری کے بغیر کامیاب

نہ ہو سکا، روس کا انقلاب لینن کی کوششوں کا مرہونِ منت ہے جو صلح و آشتی سے دُنیا میں انقلاب لانا چاہتا تھا؛ چنانچہ جب تک زندہ رہا اس کی کوششیں امن پسندانہ انقلاب پر مرکوز رہیں۔ مگر روسی انقلابیوں میں ایک جماعت ایسی بھی تھی جو جبر و تشدد کی قائل تھی تاکہ انسانیت سرمایہ داری کے مظالم سے جلد تر نجات پا سکے۔ اقبال بھی اسی تشدد پسند انقلابی جماعت کا فرد ہے۔[۳]

کلامِ اقبال کے حوالے دے کر راجندر ناتھ شیدا نے لکھا تھا کہ ''وہی جہد برائے قوت و برتری وہی 'اذیت' میں استلذاذ، وہی 'غلبہ' کا اخلاق اور 'جنگ' کی تہذیب۔ جب نٹشے عوام اور جمہوریت کا خاکہ اڑاتا ہے تو اقبال بھی جمہوریت کی جڑیں کھودنے لگتے ہیں۔''[۴] ہندو صاحبانِ علم میں سے ڈاکٹر راج بہادر گوڑ لکھتے ہیں:

> اقبال مغربی سامراج کے تحت بورژوا جمہوری اداروں کے زوال و انحطاط سے اتنے متاثر ہوئے کہ انھیں جمہوریت کے نام سے نفرت ہو گئی... فرد پر ضرورت سے زیادہ زور اور 'انسانِ کامل' کی تلاش و جستجو نے اقبال کے قلم سے یہ مصرع اگلوایا ہے: کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید۔ اس مسئلہ پر اقبال کا رویہ 'فعال ہیرو اور بے حس و حرکت عوام' کی صدائے بازگشت سا لگتا ہے۔[۵]

ڈاکٹر کنور کرشن بالی لکھتے ہیں کہ ''سیاسی لحاظ سے اقبال نے دُنیا کو کوئی نیا اور بہتر تصور نہیں دیا اور نہ ہی اُنھوں نے جدید دور کے جمہوری اور سماج وادی تصورات سے اتفاق کیا۔ سیاسی لحاظ سے وہ ایک پرانے انداز کے نظامِ حکومت کے حامی ہو گئے تھے۔ ان کی پسند کا وہ نظام دینی نظامِ حکومت تھا اور خصوصاً دینِ اسلام کی اساس پر مبنی نظامِ حکومت جسے اسلامی اصطلاح میں نظامِ خلافت کہا جاتا ہے۔''[۶] ڈاکٹر تاراچند رستوگی نے لکھا ہے:

> ...democracy too was bete noire to Iqbal. He extols and condemns the West, a dichotomy that he could never escape from. He no doubt wanted freedom but he hated democracy.[7]

اس ضمن میں اقبال کے مسلمان معترضین غیر مسلم مخالفین سے پیچھے نہیں ہیں۔ ان

میں وہ صاحبان شامل ہیں جن کی خاص پہچان اقبالیات کے موضوع پر ان کا کام ہے۔ یہ کام بیشتر مثبت ہے لیکن کہیں کہیں منفی ہوگیا ہے۔ ڈاکٹر سلیم اختر اور ڈاکٹر وحید عشرت اس سلسلے کی نمایاں مثالیں ہیں۔ ڈاکٹر وحید عشرت کا ایک مفصل مضمون بعنوان ''اقبال اور جمہوریت'' اقبالیات میں ۱۹۸۶ء [شمارہ جنوری تا جون] میں شائع ہوا تھا۔ اسے بعد میں ''اقبال ۸۶ء'' میں شامل کیا گیا۔ یہ مجموعۂ مقالات ڈاکٹر وحید عشرت ہی کا مرتب کردہ ہے جو علامہ اقبال پر ۱۹۸۶ء میں لکھے گئے مقالات کا انتخاب ہے۔ یہ مضمون ڈاکٹر وحید عشرت کی کتاب اقبال فلسفیانہ تناظر میں میں بھی شامل ہے بلکہ ایک اور مضمون بعنوان ''اقبال اور جمہوری خلافت کا تصوّر'' بھی اس کتاب کی زینت ہے۔ اس کارآمد مضمون میں بھی ڈاکٹر موصوف نے اپنے پرانے اعتراضات کو دُہرایا ہے۔ موخر الذکر مضمون کی موجودگی میں اوّل الذکر مضمون کی کچھ افادیت ہے بھی تو باقی نہیں رہتی۔

مغربی جمہوریت کے خلاف اقبال کے اشعار نقل کرنے کے بعد ڈاکٹر وحید عشرت نے انھیں اپنی نثر میں یہ شکل دی ہے:

۱۔ مغرب کا جمہوری نظام یورپ کی پرانی قیصریت یا بادشاہی نظام کی ہی ایک صورت ہے اور اس نظام کے پردے میں یورپ کا پرانا سرمایہ دارانہ استبدادی نظام کارفرما ہے، لہٰذا اس نظام میں آزادی ایک التباس کے سوا کچھ نہیں۔

۲۔ پارلیمنٹ یا مجلسِ آئین ایک مجلسِ مباحثہ اور سرمایہ داروں کے اپنے مفادات کا تحفظ کرنے والا ایک ادارہ ہے۔

۳۔ جس طرح دوسو گدھوں کے دماغ جمع کرنے سے ایک انسانی دماغ وجود میں نہیں آسکتا، اسی طرح عوام کی اکثریت سے ایک مردِ عاقل یا علامہ کے اپنے الفاظ میں فردِ مصدقہ وجود میں نہیں آسکتا۔ ایسے جمہوری نظام سے بچنا چاہیے جہاں کثرتِ رائے سے فیصلے ہوتے ہیں اور مردِ عاقل یا مردِ مومن کی تلاش نہیں ہوتی۔ جمہوریت ایک ایسا نظامِ حکومت ہے جس میں افراد کی اکثریت فیصلہ کرتی ہے۔ افراد کی اہلیت کو مدنظر نہیں رکھا جاسکتا۔ حالانکہ ایک مردِ دانا کئی ہزار افراد سے زیادہ موثر اور بہتر ہوتا ہے۔

۴۔ جمہوریت کا چہرہ تو روشن ہے مگر اس کا اندرون تو چنگیز کی طرح تاریک ہے۔ یورپ نے انسان کی بیداری کی وجہ سے شہنشاہیت کو جمہوریت کے نئے ریپر میں پیش کیا ہے۔ جمہوریت کے ادارے الیکشن، ممبر، کونسل اور صدارت وغیرہ نئی تہذیب کے گندے انڈے ہیں اور یورپ نے آزادی کے نام پر پھندے بنا رکھے ہیں۔

۵۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اہلِ مشرق کا دکھ یہ ہے کہ وہ تقلید پر ریجھے ہوئے ہیں اور مغرب کے جملہ امراض کا سبب یہی جمہوریت ہے، جس میں افراد کو تولنے یعنی ان کی اہلیتوں کو مدنظر رکھنے کی بجائے ان کی تعداد کو مدِ نظر رکھا جاتا ہے۔

اقبال کے جمہوریت پر ان مزعومہ اعتراضات کا جواب فراہم کرنے سے پہلے ڈاکٹر وحید عشرت نے لکھا ہے کہ یہ وہی اعتراضات ہیں جو سقراط یا دیگر جمہوریت کے نقادوں نے اُٹھائے ہیں۔ نیز اپنی ایک نفسیاتی اُلجھن کی وجہ سے اقبال متحدہ ہندوستان میں جمہوریت کے مخالف تھے، اس لیے کہ مسلم اقلیت ہندو اکثریت کے زیر اثر آسکتی تھی۔ مسلم اکثریت کی صورت میں جہاں اقتدار مسلمانوں کے پاس ہو وہ جمہوریت کے حامی تھے۔ ان ''توضیحات'' کے بعد ڈاکٹر موصوف نے اقبال کے مبینہ اعتراضات کا بالترتیب جو تجزیہ کیا ہے وہ مختصراً حسب ذیل ہے:

ا۔ جمہوریت کے مقابلے میں جو نظام پیش کیے جاتے ہیں وہ بدترین آمرانہ استبداد کے نمونے ہیں جن میں افراد کو تولنا تو درکنار، گنا بھی نہیں جاتا۔ جمہوریت میں معاشرے کے افراد کی رائے تو پوچھی جاتی ہے جبکہ دوسرے نظامات میں قوت کے بل پر، اقتدار میں آنے والا ہر آمر خود کو عقلِ کل، مردِ مومن اور انسانِ کامل ہی تصوّر کرتا ہے۔

۲۔ (اقبال کا) دوسرا اعتراض اس سے بھی زیادہ مہمل ہے کہ اس سے اقتدار پر سرمایہ دار اور اہلِ ثروت ہی قابض ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا بادشاہت اور آمریت میں مزدور اور غریب لوگ اقتدار پر قابض ہوتے ہیں۔ ایسا سوچنا ایک حماقت کے سوا کچھ نہیں۔

۳۔ تیسرا اعتراض بھی زیادہ توجہ کے لائق نہیں اس لیے کہ ایک انسان کے مقابل دو سو انسانوں کی رائے زیادہ معتبر تصوّر کی جانی چاہیے۔ بات یہ ہے کہ ہر آمر خود کو عقلِ کل اور

دوسروں کو گدھے ہی تصوّر کرتا ہے۔ عوام کو گدھے کہنا اور آمروں کو عقلِ کل سمجھنا عوام کی توہین اور آمروں کی خوشامد کے سوا کچھ نہیں۔

۴۔ چوتھا اعتراض اس وقت مہمل ہو جاتا ہے جب ہم جمہوریّت کا مقابلہ دوسرے نظاموں سے کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ جمہوری حکمرانوں کی نسبت آمروں کا باطن چنگیز سے تاریک تر ہے۔

۵۔ پانچویں اعتراضات میں مشرق کا دکھ علاّمہ نے درست بیان کیا ہے جبکہ جمہوریّت نیکی کے فروغ کا باعث بن سکتی ہے۔ دوسرے نظاموں میں تو ایک نیک دل انسان بھی حصولِ اقتدار کی جدوجہد میں پھنسنے سے دامن نہیں بچا سکتا۔ ۸

اس تجزیے میں اقبال ہدفِ اعتراض بنے ہیں۔ ڈاکٹر سلیم اختر اقبال کے جمہوریّت مخالف اشعار نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> اس نوع کے اشعار کا فائدہ (یا نقصان) یہ ہوتا ہے کہ جہاں ان سے آمریت کو جواز اور تحفظ ملتا ہے وہاں یہ بھی ہے کہ آمریت کے ستائے جب بھی جمہوریّت کا پودا سینچنے لگتے ہیں تو ایسے اشعار نہ صرف آڑے آتے ہیں بلکہ آمر پسند افراد اور مراعات یافتہ طبقے کے لیے جمہوریّت کشی کے لیے قوی دلیل کی صورت اختیار کر لیتے ہیں.... وہ اگر آج زندہ ہوتے، اُنھوں نے آمریت میں زندگی بسر کی ہوتی اور مذہبی تشدد کے مظاہرے دیکھے ہوتے تو اس انداز کے اشعار پر دوبارہ غور کرتے: "جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی۔"۹

اقبال کے سکہ بند مخالفین کے اعتراضات بھی وہی ہیں جو ڈاکٹر وحید عشرت اور ڈاکٹر سلیم اختر جیسے حامیانِ اقبال نے کیے ہیں۔ مخالفین میں یوسف ثانی نام کے ایک صاحب بھی ہیں۔ اُنھوں نے دوسرے معترضینِ اقبال کی طرح پیامِ مشرق کی نظم 'جمہوریّت' نقل کر کے خاصی حاشیہ آرائی کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ "اقبال نے اس نظم میں انسانوں کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: ادنا اور اعلا، اور اسی تقسیم کے مطابق استعارات بھی

استعمال کیے ہیں۔ ادنا انسانوں یا عوام کے لیے ”دوں فطرتاں“ ”موراں“ اور ”خر“ کے استعارات استعمال کیے ہیں جبکہ اعلا انسانوں کے لیے ”سلیمانے“...... ”پختہ کارے“...... اور ”انسانی“ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ مزید ادنا اور اعلا کی تمیز افلاطونی معیار کے مطابق کی گئی ہے۔ اس معیار کے مطابق ادنا لوگ (عوام) ”معنی بیگانہ“ forms یا مستقل اقدار کا علم نہیں رکھتے۔ یہ علم صرف تربیت یافتہ فلسفی ہی حاصل کر سکتے ہیں اور یہی فلسفی حکمرانی کر سکتے ہیں۔“[١٠] یوسف ثانی مزید لکھتے ہیں:

> ان اشعار میں اقبال نے عوام کی توہین کی ہے۔ ان اشعار میں بلا مبالغہ فسطائیت کی بو آتی ہے... عوام کی اکثریت (فکرِ دو صد خر) کی فکر ادنا اور ایک ”پختہ کار“ انسان (مردِ کامل، فلسفی یا افلاطون کا بادشاہِ فلسفی) کی فکر اعلا ہوگئی ہے، جس کے نتیجے میں جمہوری سیاست میں حصہ لینے والے عوام کو اقبال نے واقعی گدھوں میں تبدیل کر دیا ہے۔ اقبال کا لبرل جمہوریت کا متبادل بھی کوئی اتنا پرکشش نہیں کیونکہ یہ متبادل (غلامِ پختہ کارے شو) شخصی آمریت ہے، چاہے وہ خدا کے نام پر ہو یا بندے کے نام پر، ہمیشہ ظالمانہ ہوتی ہے۔ دُنیا کے شہنشاہی نظام ہمیشہ خدا کے عطا کردہ حق Devineright کے نام پر صدیوں اپنی رعایا کو نشانۂ ستم بناتے رہے ہیں۔ خدا کے نام پر حکومتیں حکمرانوں کو عملاً خدا بنا دیتی ہیں۔“[١١]

شمیم رجز نے بھی، اپنی توفیق و حیثیت کے مطابق، جمہوریت کے ضمن میں، علامہ اقبال کو بُرا بھلا کہا ہے۔ لکھا ہے کہ سر اقبال جمہوریت کے مخالف تھے۔ انگریز کا مفاد بھی اسی میں تھا کہ ہندوستان میں جمہوریت کا نام نہ لیا جائے۔ سر اقبال نے جمہوریت کی مخالفت اس لیے بھی کی کہ وہ نطشے کے پیرو تھے نطشے بھی جمہوریت کا مخالف تھا۔ آزادیٔ افکار کو ابلیس کی ایجاد کہہ کر سر اقبال نے انگریز کی محبت میں کذب بیانی سے کام لیا ہے اور سرداروں، جاگیرداروں اور وڈیروں کی ہاں میں ہاں ملائی ہے۔ سر اقبال جمہوریت کی مخالفت کر کے قرآن اور سیرتِ رسول کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کا یہ پیغام، پیغامِ مصطفیٰ

سے کوئی سروکار نہیں رکھتا بلکہ اس کی تردید کرتا ہے۔[12]

اس نوع کی الزام تراشیاں متعدد دانشوروں نے کی ہیں۔ معترضین و مخالفینِ اقبال کی آرا ایک دوسرے کے ہاں دُہرائی جاتی رہی ہیں۔ اقبال پر آمریت کی حمایت کا الزام مفسرِ قرآن حمید نسیم سے لیکر کامریڈ مبارک علی تک سبھی نے لگایا ہے۔ حمید نسیم کی کتاب اقبال ہمارے عظیم شاعر کا پہلا باب زہریلی سیاہی سے لکھا گیا ہے۔ ڈاکٹر مبارک علی رقم طراز ہیں:

> دورِ جدید کے دانشوروں میں اقبال کے افکار کہ جو مطلق العنان حکومتوں کی حمایت کرتے ہیں، کیونکہ یہ جمہوری نظام کے خلاف ہیں۔ ان میں اشتراکیت پر تنقید، مغربی تہذیب سے بیزاری، عورتوں کی آزادی کی مخالفت اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کے ہاں شخصیت پرستی کی تبلیغ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر حکومت کے لیے اقبال اور ان کے افکار، کہ جو آمریت، جبر اور تشدد کی حمایت کرتے ہیں، ان کی اشاعت و تبلیغ اسی لیے کی جاتی ہے تاکہ ان سے وہ اپنے قانونی اور اخلاقی ہونے کا جواز ثابت کریں۔[13]

۲

علامہ اقبال نے گدھے قرار دے کر عوام کی توہین کی ہے، اُنھوں نے آمریت کے ہاتھ مضبوط کیے اور اُنھیں جمہوریت سے نفرت تھی۔ اقبال کے خلاف، جمہوریت کے ضمن میں، یہ الزامات سرفہرست ہیں۔ یہ الزامات، دوسرے اعتراضات سمیت، غلط اس لیے ہیں کہ کلامِ اقبال کی غلط تفہیم اور ناقص مطالعے پر مبنی ہیں۔ مخالفین و معترضینِ اقبال کے علاوہ اکثر ماہرینِ اقبالیات نے بھی پیامِ مشرق میں شامل مختصر نظم بعنوان 'جمہوریت' کا مفہوم، سنگین لاپروائی کا ارتکاب کرتے ہوئے، غلط متعین کیا ہے۔ اس معاملے پر سنجیدہ اور گہری نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔ مذکورہ نظم جس کی غلط تفہیم کے نتیجے میں اقبال کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا گیا، یہ ہے:

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی ‌ ز موراں شوخیِ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو ‌ کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

افسوس ہے کہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین اور مرزا محمد منور جیسے قابلِ قدر اقبال شناس بھی ان اشعار کے درست مفہوم کے ادراک سے قاصر رہے۔ نظم کے معنی اقبال کے کلام نظم و نثر کے تناظر میں متعین نہیں کیے، اس لیے مغالطہ پیدا ہوا۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین اقبال کی ترجمانی نیز دفاع کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "رواجی جمہوریت کا یہ طریق کار غلط ہے کہ اکثریت کی رائے کو قوم کے بہترین شخص کی رائے پر بھی ترجیح دی جائے، خواہ اکثریت کی رائے اس کی رائے سے کیسی ہی مختلف اور کیسی ہی گھٹیا کیوں نہ ہو۔ اقبال بڑے زوردار الفاظ میں ایسی جمہوریت کی مخالفت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تم ایک اچھوتے اور حکیمانہ خیال کی توقع ایسے لوگوں سے کرتے ہو جو جاہل اور پست فطرت ہیں۔ کہاں چیونٹی اور کہاں حضرتِ سلیمانؑ۔ ہم ایک چیونٹی سے حضرتِ سلیمان کی سی ذہانتِ طبع کی توقع نہیں کرسکتے۔ اس رواجی جمہوریت کو ترک کردو کیونکہ اگر دو سو گدھے بھی جمع ہو جائیں تو ان سے انسان کے فکر کی توقع نہیں کی جاسکتی۔"[14]

یہ ترجمانی فقط جزوی طور پر درست ہے۔ جو غلط نتیجہ اخذ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال نے چیونٹیوں اور دو سو گدھوں کے جو استعارے استعمال کیے ہیں ان سے مراد جاہل اور پست فطرت عوام ہیں۔ آل احمد سرور نے بھی یہی نتیجہ اخذ کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ "اقبال جمہور یا عوام کے دلدادہ نہیں۔"[15] پروفیسر محمد منور نے بھی Common low grade people بطور ترجمہ لکھ کر یہ ظاہر کیا ہے کہ "موراں" اور 'دوں فطرتاں' سے مراد عوام ہیں۔[16] متعدد دوسرے نامور ماہرینِ اقبالیات نے بھی 'دوں فطرتاں' اور 'دو صد خر' سے مراد عوام لیے ہیں۔[17]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جزواً صحیح معنوں کے قریب پہنچے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "دو سو گدھے بھی اگر ایک ایوان میں ڈھینچوں ڈھینچوں کرنے کے لیے جمع ہو جائیں تو کوئی انسانیت کی آواز وہاں سنائی نہیں دے سکتی۔"[18] ڈاکٹر خلیفہ نے عوام کو نہیں بلکہ اسمبلی میں، منتخب ہو کر پہنچنے والوں کو، جن کے انتخاب کی بنیاد زمینداری، سرمایہ داری اور ذلیل قسم کا جھوٹ ہوتا ہے، گدھے قرار دیا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم بعض مشرقی ممالک کے حوالے سے، جمہوری نمائندوں کے انتخاب و کردار کو زیرِ بحث لا رہے ہیں اور اگرچہ ان اشعار کی معنویت

کو مشرق تک وسیع کرنے میں کوئی ہرج نہیں ہے لیکن اقبال کی اس نظم کا اصلی تناظر مشرق نہیں ہے بلکہ مغربی ہے۔

نظم کی درست تفہیم کے لیے بعض الفاظ وتراکیب کے معنوں کا تعین، اقبال کے کلامِ نظم ونثر کی روشنی میں، ضروری ہے۔ نظم کا عنوان ہے 'جمہوریت'۔ اس لفظ سے مراد واضح طور پر اور بہر حال 'مغربی جمہوریت' ہے۔ خود وحید عشرت نے اقبال کے جمہوریت مخالف اشعار نقل کرنے سے پہلے 'مغربی جمہوریت' ہی کا ذکر کیا ہے۔ کلامِ اقبال میں اور اس نظم میں بھی جمہوریت پر جو تنقید ہے وہ تمام تر مغربی جمہوریت پر ہے۔ 'خضرِ راہ' کم وبیش اسی زمانے کی نظم ہے۔ اس کے مصرعوں " ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام" اور " یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری" سے اقبال کے موضوع وموقف کی وضاحت ہوتی ہے۔ اسی جمہوری نظام کے بارے میں یہ مصرع بھی توجہ طلب ہے " دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب۔" چنانچہ در حقیقت اور اقبال کے نزدیک بھی وطنی قوم پرستی [Nationalism] اور سرمایہ داری نظام کے تصوّرات مغربی جمہوریت کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔

اس نظم کی تفہیم کے لیے " متاعِ معنیِ بیگانہ" کلیدی حیثیت کے الفاظ ہیں۔ اس ترکیب کو، ناروا حد تک، نظر انداز کیا گیا ہے۔ " متاعِ معنیِ بیگانہ" کو سمجھے بغیر نظم کی تفہیم محال ہے۔ قوم پرستانہ جمہوریت ملکی سرحدوں کو عبور کرتے ہی جارحیت میں بدل جاتی ہے اور کمزور اقوام کے لیے سامراج، استعمار اور استبداد کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ملّتِ اسلامیہ کی تشکیل وطنی ونسلی قومیتوں سے ماورا ہو کر، فقط عقیدے کی بنیاد پر کی گئی۔ سرمایہ داری نظام دُنیا وآخرت میں سے فقط دُنیا کو پیشِ نظر رکھتا ہے، مادہ پرستانہ ہے اور سود پر مبنی ہے۔ اسلامی معیشت حلال وحرام میں تمیز کرتی ہے اور اخلاقی اقدار سے جڑی ہوئی ہے۔ مغرب کا جمہوری نظام سرمایہ دارانہ وقوم پرستانہ بمقابلہ رُوحانی ہے۔ ان تصوّرات کے جلو میں مغربی جمہوریت کا ارتقا تمامتر مغرب میں ہوا ہے۔ قوم پرستانہ وسرمایہ دارانہ نظام استحصال کی الگ تاریخ رکھتا ہے جس سے اسلامی فکر نا آشنا ہے۔ اقبال نے اس کے لیے " متاعِ معنیِ بیگانہ" کی ترکیب بمعنیٰ " متاعِ فکرِ غیر" استعمال کی ہے۔ کنور کرشن بالی کا یہ اعتراض ہے کہ اقبال پُرانے

انداز کے نظامِ حکومت کے حامی ہو گئے تھے جسے اسلامی نظامِ خلافت کہا جاتا ہے۔ اس اعتراض سے ظاہر ہے کہ مسلمان جس نظام کو اپنا سمجھتے ہیں وہ نظامِ خلافت ہے۔ ڈاکٹر بالی نے پُرانا کہہ کر اس کا استخفاف کیا ہے۔ نظامِ خلافت ابدی اہمیت کا حامل ہے۔ اقبال نے اسے رُوحانی جمہوریت بھی کہا ہے اور اسے اسلام کی غایت قرار دیا ہے۔ نظامِ خلافت میں حاکمیتِ اعلیٰ اللہ کے وقف ہوتی ہے۔ 'خضرِ راہ' ہی کا مصرع ہے "سروری زیبا فقط اس ذاتِ بےہمتا کو ہے۔" اس سے عوام اور حکمران ایک سطح پر رہتے ہیں۔ وطنی قوم پرستی پر مبنی سامراجی استبداد، سرمایہ داروں کے عزائم، حکمتِ عملی اور استحصال نیز بے حیائی کو فروغ دینے والی اور جسی تہذیب کا مظہر قانون سازی؛ یہ سب کچھ اسلام کے لیے 'معنیِ بیگانہ' ہے۔ چنانچہ 'معنیِ بیگانہ' کا مفہوم "اجنبی فکر" یا 'فکرِ غیر' کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

زیرِ غور نظم کے پہلے مصرعے میں ایک اور لفظ توجہ طلب اور تحقیق طلب ہے۔ یہ لفظ ہے 'دوں فطرتاں'۔ اقبال نے یہ لفظ کس کے لیے استعمال کیا ہے؟ ماہرینِ اقبالیات اور معترضین ومخالفینِ اقبال کا اس پر اتفاق ہے کہ اس لفظ کا اطلاق عوام پر ہوا ہے۔ وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ نظم میں استعمال شدہ استعارے 'موراں' اور "دوصد خر" سے بھی عوام مراد ہیں۔ ان کے بقول علامہ اقبال نے عوام کو "دوں فطرت" قرار دیا ہے اور چیونٹیوں سے تشبیہ دی ہے اور انھیں گدھے کہا ہے۔ معترضینِ اقبال کے نزدیک اقبال نے عوام کی توہین کی ہے اور آمریت کے ہاتھ مضبوط کیے ہیں۔

اس ضمن میں اقبال مخالف بیانات گزشتہ صفحات میں نقل ہو چکے ہیں۔ مخالفینِ اقبال سے قطع نظر کرلیں تو بھی وحید عشرت جیسے ارادت مند نے بھی جو زبان استعمال کی ہے، قابلِ غور ہے۔ "اس سے بھی زیادہ مہمل" ...... "حماقت کے سوا کچھ نہیں" ...... "آمروں کی خوشامد کے سوا کچھ نہیں۔" اس اندازِ تحریر اور طرزِ تحقیق کی تحسین ڈاکٹر جاوید اقبال نے کی ہے۔

لیکن کیا اقبال نے واقعتاً عوام ہی کو گدھے کہا ہے اور عوام ہی کو 'دوں فطرتاں' قرار دیا ہے؟ یہ پہلا سوال ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر عوام دوں فطرت نہیں ہیں تو کون ہیں جن کے لیے 'دوں فطرتاں' جیسا حقارت آمیز لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

اس ضروری نکتے کی طرف کسی نے توجہ نہیں دی کہ ''معنیِ بیگانہ' یا 'فکرِ غیر' کی متاع عوام سے کیسے طلب کی جا سکتی ہے۔ 'فکرِ اغیار' تو 'اغیار' ہی سے طلب کیا جا سکتا ہے اور 'دوں فطرتاں' کے لفظ کا اطلاق بھی انھی پر ہوگا جو اس متاع کے حامل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس متاع سے نہ عوام کا کوئی تعلق ہے اور نہ عوام کو اقبال نے اس مقام پر، یا کسی اور مقام پر، دوں فطرت قرار دیا ہے۔ جنھیں 'دوں فطرت' اس مقام پر کہا ہے؛ ان کے لیے دوسرے مقامات پر بھی ایسے الفاظ، بتکرار، روا رکھے ہیں۔ بیداریِ جمہور کا اقبال خیر مقدم کرتے ہیں۔ اسی دور کی نظم 'خضرِ راہ' میں کہتے ہیں:

نغمۂ بیداریِ جمہور ہے سامانِ عیش
قصۂ خواب آورِ اسکندر و جم کب تلک

اس سے کچھ پہلے ۲۸ جولائی ۱۹۱۷ء کو اقبال کا ایک شذرہ *New Era*، لکھنؤ میں شائع ہوا تھا۔ یہ تحریر توجہ طلب ہے۔ عوام، جمہوریت اور اسلام کے تناظر میں اس شذرے کی اہمیت کلیدی ہے۔ یہاں اسے پورا نقل کیا جاتا ہے:

> The Democracy of Europe - overshadowed by socialistic agitation and anarchical fear - originated mainly in the economic regeneration of European societies. Nietzsche, however, abhors this "rule of the herd" and, hopeless of the plebeian, he bases all higher culture on the cultivation and growth of an Aristocracy of Supermen. But is the plebeian so absolutely hopeless? The Domocracy of Islam did not grow out of the extension of economic opportunity, it is a spiritual principle based on the assumption that every human being is a centre of latent power, the possibilities of which can be developed by cultivating a certain type of character. Out of the plebeian material Islam has formed men of the noblest type of life and power. Is not, then,

the Democracy of early Islam an experimental refutation of the ideas of Nietzche?[19]

اس دستاویز میں، اسلامی نقطۂ نظر سے، اقبال نے نیٹشے کے مؤقف کو مسترد کیا ہے۔ نیٹشے عوام کی حکمرانی کو rule of herd کہہ کر نفرت وحقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اسلام اور اقبال کا نقطۂ نظر اس کے برعکس ہے۔ یہ شذرہ متعدد معترضینِ اقبال کے اس الزام کی تردید کرتا ہے کہ اقبال نے نیٹشے کی پیروی میں جمہوریت کی مخالفت کی ہے۔ اقبال نے مغربی اور اسلامی جمہوریت کا فرق واختلاف کئی مقامات پر واضح کیا ہے۔ یہاں بھی وہ ایک بنیادی فرق کی نشاندہی کرتے ہیں۔ یہ نکتہ معترضینِ اقبال کے علاوہ ماہرینِ اقبالیات کے لیے بھی غور طلب ہے جو 'دوں فطرتاں' اور 'دو صد خر' نیز 'موراں' سے عوام مراد لیتے ہیں۔

اقبال بیان کرتے ہیں کہ یورپ کی جمہوریت بیشتر یورپی معاشروں کے اقتصادی اُبھار سے وجود میں آئی۔ اس کے برعکس اسلامی جمہوریت کا نمو اقتصادی مواقع کا رہینِ منت نہیں ہے۔ یہ ایک رُوحانی اُصول ہے جو اس یقین پر استوار ہے کہ ہر فرد مخفی قوتوں کا ایک مرکز ہے۔ ان قوتوں کو ایک خاص طرح کی تشکیل کر کے ترقی دی جاسکتی ہے۔ اسلام نے ادنیٰ عام مسالے سے حیات وقوت کے بلند ترین نمونے تعمیر کیے ہیں۔

اقبال کا یہ نقطۂ نظر، ان کی فکری زندگی کی ابتدا سے لیکر اخیر تک، ایک تواتر کے ساتھ، مختلف تناظرات میں مختلف اسالیب اختیار کرتے ہوئے، نمایاں ہوتا رہا ہے۔ اقبال کہیں بھی عوام کی توہین نہیں کرتے بلکہ ان کی زندگی کی سطح کو بلند کرنے کی بات کرتے ہیں۔ ۱۹۰۴ء کے مضمون 'قومی زندگی' میں مسلم عوام کی اقتصادی پسماندگی کا رُوح فرسا منظر پیش کیا ہے۔[۲۰] اس میں دلسوزی تو ہے نفرت وحقارت نہیں ہے اور اقتصادی پسماندگی کا علاج صنعت وحرفت بتایا ہے۔ تان اس پر توڑی ہے کہ بڑھئی کے ہاتھ جو تیشے کے متواتر استعمال سے کھردرے ہوگئے ہیں؛ ان نرم ہاتھوں سے بدرجہا خوبصورت اور مفید ہیں جنھوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔[۲۱] 1911ء کے خطبہ علی گڑھ میں ''عام مسلمانوں کی سطح کو اونچا کرنے'' کی بات پھر زیرِ بحث ہے۔ جو نسخہ تجویز کر رہے ہیں وہ ایک طرف صنعتی اور تجارتی تعلیم کا ہے اور دوسری طرف اخلاقی تربیت کا۔ اس اہم خطبے کا

اختتام اس جملے پر ہوتا ہے کہ ''اگر ہم اچھے کاریگر، اچھے دکاندار، اچھے اہلِ حرفہ اور (سب سے بڑھ کر یہ کہ) اچھے شہری پیدا کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ انھیں اوّل پکا مسلمان بنائیں۔'' ۲۲

پکے مسلمان کے دل و دماغ پر توحید اور شخصیت رسولؐ کے اثرات ہوتے ہیں۔ وہ کاریگر ہو، دکاندار ہو، اہلِ حرفہ ہو، کلرک ہو، کسان ہو، مزدور ہو یا کسی دوسرے شعبۂ زندگی سے متعلق ہو؛ اسلام اسے layman ہونے کے باوجود ایک بصیرت عطا کر دیتا ہے۔ اقبال عام مسلمانوں کی اس بصیرت کو پارلیمان میں بروئے کار دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ ایک بڑی بات ہے۔ یہ ایک بڑے انقلاب کی بنیاد ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں اقبال اس مؤقف کا اظہار کرتے ہیں:

> The transfer of the power of Ijtihad from individual representives of schools to a Muslim lagislative assembly which, in view of the growth of opposing sects, is the only possible form Ijma can take in modern times, will secure contributions to legal discussion from layman who happen to possess a keen insight into affairs.23

سیّد نذیر نیازی نے layman کا ترجمہ ''غیر علما لیکن ماہرانِ قانون'' کیا ہے۔ ۲۴ یہ ترجمہ محلِ نظر ہے۔ پارلیمان میں اسلامی یا جدید قانون کے ماہرین کے علاوہ سماجی اور سائنسی علوم وفنون کے ماہرین اور مختلف پیشوں سے وابستہ افراد بھی آسکتے ہیں۔ ماہرینِ قانون کی مجلس میں یہ سب laymen ہیں۔ ایک عام پڑھا لکھا یا ان پڑھ شخص بھی layman ہے۔ اقبال کے نزدیک اپنے کام کی مہارت کے اعتبار سے وہ بھی بصیرت کا حامل ہے۔

خطبۂ اجتہاد اوّلاً ۱۹۲۴ء میں تیار ہوا اور حتمی شکل ۱۹۲۹ء میں اختیار کی۔ مزید چند برسوں کے بعد خطبۂ لاہور میں اقبال نے کہا کہ جدید مغربی سرمایہ داری نظام، اپنی بے قید انفرادیت کے ساتھ، ایشیا کی سمجھ سے باہر ہے۔ تم جس عقیدے کی نمائندگی کرتے ہو وہ فرد کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے اور اسے اپنا سب کچھ خدا اور انسان کی خدمت کے لیے قربان

کرنے کی تربیت دیتا ہے۔ اس عقیدے کے تمام امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے۔ یہ اب بھی ایک نئی دُنیا پیدا کرسکتا ہے۔ ایک دُنیا جہاں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانے سے انسان کا سماجی مرتبہ متعین نہیں ہوتا بلکہ اس کی طرزِ زندگی سے متعین ہوتا ہے۔ جہاں غریب امیر پر ٹیکس عائد کرتا ہے۔ جہاں انسانی معاشرہ شکم کی بجائے رُوح کی مساوات پر قائم ہوتا ہے اور جہاں ذاتی ملکیت ایک امانت ہوتی ہے۔[۲۵]

حقیقی اسلامی تعلیمات پر مبنی اس اہم تحریر کی کوئی دوسری تاویل ممکن نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ اقبال کے نزدیک عام مسلمان یا عوام 'دوں فطرت' نہیں ہیں۔ انھیں چیونٹیاں اور گدھے اقبال نے نہیں کہا۔ ایک معمولی آدمی حتیٰ کہ اچھوت بھی اسلام قبول کرتا ہے تو اسلامی برادری میں اسے برابر کی حیثیت مل جاتی ہے۔ قابلیت فراہم کر کے وہ اعلیٰ مراتب پر فائز ہوسکتا ہے۔ ہر انسان خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو، مخفی قوتوں کا ایک مرکز ہے۔ ایک خاص سیرت کے ذریعے ان قوتوں کو ترقی دی جاسکتی ہے، چنانچہ بقول اقبال اسلام نے ادنیٰ عامی اشخاص کے مسالے سے حیات وقوت کے بلند ترین نمونے تعمیر کیے ہیں۔

اقبال عوام کو اپنی حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں۔[۲۶] انھیں استحصالی قوتوں سے نمٹنے کے لیے تیار کرتے ہیں اور سلطانیِ جمہور کا خیر مقدم کرتے ہیں۔[۲۷] نغمۂ بیداری جمہور کو سامانِ عیش قرار دیتے ہیں اور عوام کی فطرت کو تجلی زار کہتے ہیں۔[۲۸] اقبال کے کلامِ نظم ونثر کو دیکھیں تو از اوّل تا آخر اقبال کی تان عوام کی حمایت پر ٹوٹتی ہے۔ آمریت کو وہ کسی لبادے میں قبول نہیں کرتے اسی لیے خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کو سونپتے ہیں۔ یہ الزام کہ اقبال نے عوام کو دوں فطرت، گدھے اور چیونٹیاں کہا ہے اور آمریت کی حمایت کی ہے، صریحاً غلط ہے۔ اقبال کے مخالفوں اور ترجمانوں بھی نے اس ضمن میں ٹھوکر کھائی ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر عوام کے لیے نہیں تو یہ الفاظ کس کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ حسبِ ذیل اشعار اس ضمن میں غور طلب ہیں:

تری حریف ہے یا رب سیاستِ افرنگ
مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس!

بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے اس نے دوصد ہزار ابلیس!۲۹

مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لادیں
کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترکِ کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیوِ بے زنجیر۳۰

'دوصد خر'' سے 'دوصد ہزار ابلیس' ہر اعتبار سے بڑھ کر ہے۔ سیاستِ افرنگ کے یہ کھلاڑی فقط سرمایہ دار ہیں۔ ان کی سیاست 'لادین' ہے اور ترکِ مذہب سے 'دیوِ بے زنجیر' ہوگئی ہے۔ یہ سیاست 'اہرمن کی کنیز' ہے۔ 'دوں نہاد' ہے اور 'مردہ ضمیر' ہے۔ زیرِ بحث نظم 'جمہوریت' میں انھی اہلِ سیاست [بش، بلیئر، براؤن، ٹرمپ وغیرہ] کو 'موراں' بمقابلہ 'سلیمانے'' کہا ہے۔ یہ لوگ اہرمن کی سیاست کرتے ہیں۔ [ضربِ کلیم کی نظم ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام'' بھی نظر میں رہنی چاہیے۔ ۳۱] حضرت سلیمان ہدایت یافتہ تھے، مردِ پختہ کار اور صاحبِ نظر تھے۔ دوں نہاد اور مردہ ضمیر نہیں تھے۔ جن معترضینِ و مخالفینِ اقبال نے 'مردِ پختہ کار' اور 'سلیمانے'' سے مراد 'آمر' لیے ہیں؛ ان کا فہمِ اقبال ناقص، اُلٹا اور گمراہ کن ہے۔ ایسی تحقیق کی داد دینا بھی ستم ظریفی سے کم نہیں ہے۔۳۲

ڈاکٹر تحسین فراقی نے 'سلیمان'' کے اوصاف بیان کیے ہیں لیکن 'سلیمان'' کی ضد کا تعین درست نہیں کیا۔ اس سے وہی خلطِ مبحث پیدا ہوا جس میں اقبال پر لکھنے والے مبتلا رہے ہیں۔ ایک مغالطے کا ازالہ کیا لیکن دوسرے کو اور گہرا کر دیا۔ تحسین فراقی رقم طراز ہیں:

اسی پیامِ مشرق میں ان کا ایک قطعہ 'جمہوریت' کے زیرِ عنوان شامل ہے جس میں اُنھوں نے عوام کی عدمِ بصیرت، ان کی خاک افتادگی اور کم نظری کا ماتم کیا ہے۔ اس کے دوسرے شعر کا بار بار حوالہ آتا ہے...... اس شعر کے پس منظر میں جہاں آدمی اور انسان کے گہرے روایتی تفاوت کی طرف اشارہ ہے، اس حقیقت کا بھی واشگاف اعلان ہے کہ گھٹیا سے بڑھیا کا صدور ناممکن ہے۔ مطلب نکالنے والوں نے تو اس شعر سے یہ مطلب بھی نکالا ہے کہ

علامہ 'غلام پختہ کارے شو' کا سبق دے کر آمریت سے اپنی وابستگی کا اعلان کر رہے ہیں لیکن وہ اسے پہلے شعر کے دوسرے مصرعے سے ملا کر دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں فرماتے جس میں چیونٹی کی رعایت سے 'طبعِ سلیمان' کا ذکر کیا گیا ہے...... وہ وسعتِ نظری جس میں مشورت کی حیثیت بنیادی تھی اور جسے ایک ایسا اعلیٰ جمہوری رویہ قرار دیا جاسکتا ہے، جس میں انسانوں ہی کا نہیں، حیوانوں اور پرندوں کا مؤقف تحمل سے سننے کی روایت موجود ہے۔ اس سے بڑا ظلم کیا ہوگا کہ حضرت سلیمانؑ جیسے جلیل القدر، خدا ترس، وسیع النظر، بسیط العلم، صاحبِ بصیرت، علامتوں کی زبان کے فہام اور صاحب اسمِ اعظم کو تنگ نظر، عیاش، خونخوار، مکار اور دوں فطرت آمروں اور شہنشاہوں پر قیاس کیا جائے۔ ۳۳

سلیمان کے استعارے سے تنگ نظر، عیاش، خونخوار، مکار اور دوں فطرت آمر یا شہنشاہ مراد نہیں اور اقبال پر آمریت کی حمایت کا الزام غلط ہے؛ یہاں تک بات درست ہے۔ لیکن عوام سے عدمِ بصیرت، خاک افتادگی، کم نظری اور گھٹیاپن کی صفات، اقبال کے حوالے سے منسوب کرنا؛ موراں، دو صد خر اور دوں فطرت کے تناظر میں، درست نہیں ہے۔ اقبال نے نہ اس مقام پر اور نہ کسی دوسرے مقام پر یہ الفاظ عوام کے لیے استعمال کیے ہیں۔ اقبال کے نزدیک 'سلیمانے' اور ''پختہ کارے'' کی ضد عوام نہیں بلکہ مغرب کے سیاست دان ہیں جو ابلیس کے آلۂ کار بن گئے ہیں۔ اُنھوں نے غارت گری کو ذریعۂ معاش بنالیا ہے۔ ہر گرگ کو برۂ معصوم کی تلاش ہے۔ چنگیزیِ مغرب نے عالم کو ویرانہ بنا کر رکھ دیا ہے۔ ۳۴ علامہ اقبال کی یہ آرا جیسے کل واقعیت پر مبنی تھیں ویسے آج بھی درست ہیں۔

چنانچہ 'جمہوریت' کے عنوان سے جو قطعہ یا نظم پیامِ مشرق میں ہے؛ اس کا مفہوم وہ نہیں جو اصرار اور تکرار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کا تعلق پاکستان کے آمرانہ ادوار یا نام نہاد جمہوری ادوار کے ساتھ نہیں ہے۔ یہ نظم ایک ایسے فکر کو مسترد کرتی ہے جو ہمارا اپنا نہیں ہے اور ایک ایسے فکر کی حمایت کرتی ہے جو ہمارا اپنا ہے۔ اس کا تناظر مشرقی بمعنی اسلامی بمقابلہ مغربی ہے۔ مغرب کے جمہوری نظام پر ابلیس کے سیاسی فرزند چھائے ہوئے ہیں۔ اُنھوں نے حق سے رشتہ توڑ کر مادہ پرستی کی گوناگوں شکلیں اختیار کرلی ہیں۔ قومی

سرحدوں سے باہر ان کی جمہوریت جارحیت میں بدل جاتی ہے۔ دُنیا کو اُنھوں نے قمار خانہ بنادیا ہے۔ ان کی لادین سیاست کنیزِ اہرمن، دوں نہاد اور مردہ ضمیر ہے۔ جسی تہذیب سے اُوپر اُٹھنا اب ان کی ترجیحات میں شامل نہیں ہے۔ دُنیا کو معرکہٗ رُوح و بدن درپیش ہے۔ ۳۵ خلافتِ اسلامیہ رُوحانی اُصول پر مبنی ہے اور اس اُصول سے علّامہ اقبال کبھی دست بردار نہیں ہوئے۔ 'جمہوریت' اور 'خضرِ راہ' ایک ہی دور کی نظمیں ہیں۔ 'خضرِ راہ' میں نظامِ خلافت کو مقصد قرار دیا ہے:

تا خلافت کی بنا دُنیا میں ہو پھر استوار

اسی نظم میں بتایا ہے کہ خلافت کی خصوصیت حق تعالیٰ کی حکمرانی ہے: سروری زیبا فقط اس ذاتِ بےہمتا کو ہے۔ خطبہٗ اجتہاد میں نظامِ خلافت کے لیے متبادل اصطلاح رُوحانی جمہوریت استعمال کی۔ خلافت، رُوحانی جمہوریت یا اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام کے بنیادی عناصر دو ہیں: اللہ کی حاکمیتِ اعلیٰ اور عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر حکومت کی تشکیل۔

زیرِ بحث نظم یا قطعے میں اصل اہمیت متاعِ فکر کی ہے۔ ایک طرف 'متاعِ معنیٔ بیگانہ' ہے جو مردود ہے اور دوسری طرف 'فکرِ انسانی' ہے جو مطلوب ہے۔ قطعے کا مفہوم یہ ہے کہ تو دوں نہادوں اور مردہ ضمیروں سے ایسے سرمایۂ فکر کا طالب ہے جو تیرے عقیدے کے منافی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مادہ پرستوں کا پورا ہجوم بھی ایک ہدایت یافتہ انسان کی بصیرت کا نقیب نہیں بن سکتا۔ مغرب کے جمہوری نظام سے تجھے گریز کرنا چاہیے اور ایک ایسے مردِ پختہ کار کی فکری راہ نمائی قبول کرنی چاہیے جو فکرِ انسانی کا حامل ہو۔ یہ فکر روحانی اُصول پر مبنی ہے اور اس کا ظہور ان لوگوں سے ممکن نہیں جو روحانیت سے نابلد ہیں اور ابلیس کے آلۂ کار بن گئے ہیں۔

۳

کانٹ ویل سمتھ نے لکھا ہے کہ اقبال کسی نجات دہندہ آمر کے منتظر تھے۔ اگلا جملہ جو ہٹلر کے بارے میں واوین میں ہے، اس کا حوالہ کلامِ اقبال سے نہیں دیا بلکہ عبداللہ انور بیگ کی کتاب The Poet of the East سے دیا ہے۔ اس کی تفصیل سمتھ نے اپنی کتاب کے

صفحہ ۱۵۸ پر بیان کی ہے اور لکھا ہے کہ مصطفےٰ کمال، مسولینی اور ہٹلر جیسا یہ نجات دہندہ پنجاب کی سرزمین سے اُٹھے گا۔ حوالہ دیتے ہوئے سمتھ نے لکھا ہے:

quoting Iqbal without reference.[36]

یعنی عبداللہ انور بیگ نے اقبال کا قول بغیر حوالہ دیے نقل کیا ہے۔ گویا عبداللہ انور بیگ کا بیان غیر مستند ہے اور سمتھ نے اسی غیر مستند بیان کے بل پر اقبال کو آمریت کا حامی قرار دیا ہے۔ یہ لمحۂ فکریہ ہے ان ماہرینِ اقبالیات کے لیے جو آنکھیں بند کر کے اور تحقیق کی کسوٹی پر کسے بغیر، مستشرقین کی ہر رائے کو وحی کا درجہ دیتے ہیں اور اسے شائع و عام کرتے رہتے ہیں۔ ایک نکتہ ہاتھ آتا ہے تو اس پر حاشیہ آرائی اس انداز سے کرتے ہیں کہ مستشرق کہیں پیچھے رہ جاتا ہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت لکھتے ہیں کہ ''عوام کو گدھے کہنا اور آمروں کو عقلِ کل سمجھنا عوام کی توہین اور آمروں کی خوشامد کے سوا کچھ نہیں۔'' اور یہ کہ ''قوت کے بل پر اقتدار میں آنے والا آمر خود کو عقلِ کل، مردِ مومن اور انسانِ کامل ہی تصوّر کرتا ہے۔''
ڈاکٹر سلیم اختر کے نزدیک اقبال کے جمہوریت مخالف اشعار: آمر پسند افراد اور مراعات یافتہ طبقے کے لیے جمہوریت کشی کا جواز بنتے ہیں اور یہ کہ اقبال اگر آج زندہ ہوتے اور آمریت میں زندگی بسر کی ہوتی اور مذہبی تشدد کے مظاہرے دیکھے ہوتے تو ایسے شعر نہ کہتے کہ: جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی۔ یوسف ثانی کی رائے یہ ہے کہ اقبال نے 'غلام پختہ کارے شو' کہہ کر شخصی آمریت اور devineright اور اس طرح ظلم کی حمایت کی ہے۔ شمیم رجز کے نزدیک اقبال نے سرداروں، جاگیرداروں اور وڈیروں کی ہاں میں ہاں ملائی ہے اور جمہوریت کی مخالفت کر کے خدا اور رسول کی مخالفت کی ہے۔

یہ سنگین الزامات کئی سوالوں کو جنم دیتے ہیں۔ کیا اقبال نے سرداروں، جاگیرداروں اور وڈیروں کو واقعی تقویت پہنچائی ہے؟ کیا ان کے جمہوریت مخالف اشعار واقعتاً حقیقی جمہوریت کی مخالفت پر مبنی ہیں؟ کیا اقبال نے شخصی آمریت کی حمایت کی ہے؟ کیا آمروں کو عقلِ کل اور مردانِ مومن سمجھنے کا الزام اقبال پر عائد کرنے کا کوئی قرینہ موجود ہے؟ کیا پاکستان میں بھی، فکرِ اقبال کے مطابق، اسلامی ریاست عملاً قائم ہوئی ہے اور آمریت نیز

مذہبی تشدد اسی کا نتیجہ ہے؟ کیا مذہبی تشدد فکرِ اقبال سے انحراف کا نتیجہ نہیں ہے؟ اور کیا اسلام یا مسلمانوں کے پاس کوئی ایسا معیار نہیں ہے جس کی رو سے مردانِ خدا اور آمروں میں تمیز قائم کی جا سکے؟

بعض سوالات کے جواب واضح ہیں۔ بعض دوسرے سوالات کو زیرِ بحث لانے سے پہلے عبداللہ انور بیگ کے معاملے پر نظر ڈال لینی چاہیے۔ ان کی کتاب اقبال پر لکھی گئی اچھی کتابوں میں شامل ہے۔ بیگ نے، سند کے ساتھ، جو رائے ظاہر کی ہے وہ یہ ہے:

> The kingdom of God on earth means the democracy of more or less unique individuals presided over by the most unique individual possible on the earth.[37]

یہاں حوالہ اس خط کا ہے جو خودی کی توضیح کے لیے اقبال نے پروفیسر نکلسن کے نام لکھا تھا اور اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے کے ساتھ شامل ہے۔ نسلِ انسانی کے لیے یہ ایک مثالی صورتِ حال ہے جو تصورِ خودی کو بروئے کار لانے کے بعد پیدا ہوگی۔ عبداللہ انور بیگ نے اسے تکرار کے ساتھ پیش کیا ہے؛ چنانچہ آگے چل کر لکھا ہے:

> He is naturally a democrate,. but his democracy is presided over by a 'unique' personality.[38]

اس کے بعد مصنف نے اسلامی جمہوریت سے متعلق علامہ اقبال کی ۱۹۱۷ء کی تحریر درج کی ہے جو *New Era* میں شائع ہوئی تھی اور جس میں اقبال نے مغربی اور اسلامی جمہوریت کا فرق واضح کیا ہے۔ کانٹ ویل سمتھ کی نظر عبداللہ انور بیگ کی ان تحریروں پر نہیں پڑتی جو علامہ اقبال کے حوالوں سے مزین اور ان کے اقتباسات پر مبنی ہیں۔ وہ ایک غیر مستند تحریر کا انتخاب کر کے خلطِ مبحث پیدا کرتا ہے۔ وہ مغربی اشتراکی ہے لیکن وہ جو پاکستانی اور مسلمان ہیں؛ مغالطے پیدا کرنے میں سمتھ سے چار ہاتھ آگے ہیں۔

کلامِ اقبال کا سرسری مطالعہ کرنے والا بھی جانتا ہے کہ اقبال جاگیرداروں اور وڈیروں سے لے کر عالمی استعماری قوتوں تک سب کے ظلم و استبداد کے خلاف مؤثر آواز اٹھاتے ہیں۔ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی مخالفت بھی اسی لیے کرتے ہیں کہ وہ دیوِ استبداد کا

رقص اور قیصرانہ آمریت کی ایک شکل بصورتِ سرمایہ داری ہے:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
گرمیِ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری!
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو! ۳۹

ان اشعار کا تناظر تب انگریز سرکار کے قائم کردہ، برِصغیر میں جمہوری ادارے تھے۔ اب پاکستان میں رواج پاجانے والی جمہوریت ہے جو سرمایہ دارانہ سے بھی پہلے جاگیردارانہ ہے۔ اس طرح کی جمہوریت کے اقبال، مستقل طور پر، مخالف ہیں۔ 'ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' میں بھی ایک بند اسی مادی جمہوریت کے بارے میں ہے۔ تان اس شعر پر ٹوٹی ہے:

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام؟
چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر!

اس طرح کی جمہوریت کا دفاع کرتے ہوئے وحید عشرت بار بار آمریت سے اس کا موازنہ کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ جمہوری حکمرانوں کی نسبت آمروں کا باطن چنگیز سے تاریک تر ہے۔ موصوف اتنی سادہ سی بات نہیں سمجھ پاتے کہ اس مادی جمہوریت کا متبادل اقبال کے نزدیک آمریت نہیں ہے بلکہ رُوحانی جمہوریت ہے۔ وہ مغربی جمہوری نظام کے مقابلے میں اسلامی جمہوریت کی حمایت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک جمہوریت اسلام کے سیاسی نظام کا اہم ترین پہلو ہے:

> Democracy, then, is the most important aspect of Islam regarded as a political ideal.[40]

اقبال نے سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کو یزداں ناشناس اور آدم فریب قرار دیا ہے۔[۴۱] ۱۹۲۳ء میں کہہ دیا تھا کہ روسی قوم اپنے موجودہ نظام کے نقائص، تجربے سے معلوم کر کے، اسے ترک کر دے گی۔[۴۲] 'طلوعِ اسلام' بھی اسی دور کی نظم ہے جس میں سرمایہ داری تمدن کو نامحکم ٹھہرایا ہے:

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا

جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

چنانچہ اقبال سرمایہ داری کے ساتھ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی مخالفت اور اسلام کے ساتھ اسلامی جمہوریت کی حمایت کرتے ہیں۔ خطبۂ اجتہاد کی تکمیل اس جملے سے ہوئی ہے کہ رُوحانی جمہوریت اسلام کا حتمی نصب العین ہے۔ اقبال کے فکری نظام میں آمریت کی کوئی جگہ نہیں ہے حتیٰ کہ رُوحانی جمہوریت میں اقبال خلافت کے اختیارات منتخب پارلیمان کے سپرد کرتے ہیں؛ تاکہ خدائی نمائندگی یا خدا کے عطا کردہ حق [Devineright] کے نام پر کوئی فردِ واحد آمرانہ استبداد کو روا نہ رکھ سکے:

> The essense of Tauhid, as a working idea, is equality, solidarity and freedom. The state, from the Islamic standpoint, is an endeavour to transform these ideal princples into space-time forces, an aspiration to realise them in a definite human organization. It is in this sense alone that a state in Islam is a theocracy, not in the sense that it is headed by a representative of God on earth who can always screen his despotic will behind his infallibility.[43]

توحید کا جوہر، اپنے عملی تصور میں، مساوات، یکجہتی اور آزادی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست ان اعلیٰ اُصولوں کو زمانی اور مکانی قوتوں میں تبدیل کرنے کی جدوجہد سے عبارت ہے، یعنی اسے ایک مخصوص انسانی ادارے میں عملی صورت دینے کی خواہش کا نام ہے۔ صرف اسی

اکیلے مفہوم میں اسلام میں ریاست تھیوکریسی ہے۔ اس مفہوم میں ہرگز
نہیں کہ ریاست کا سربراہ زمین پر خدا کا کوئی نائب یا نمائندہ ہوگا جو اپنی
مطلق العنان استبدادیت پر اپنی مفروضہ معصومیت کا پردہ ڈال دے۔[۴۴]

یہ ترجمہ ڈاکٹر وحید عشرت کا ہے۔ اقبال اسلامی ریاست میں مطلق العنانی استبداد یعنی آمرانہ ظلم کا راستہ بند کر رہے ہیں۔ حیرت ہے کہ یہ جانتے ہوئے بھی ڈاکٹر موصوف علامہ اقبال پر آمریت کی حمایت کا الزام لگانے سے باز نہ رہ سکے۔ اس سے زیادہ حیران کن بات یہ ہے کہ خود وہ معترف بھی ہیں کہ "بادشاہت' ملوکیت اور آمریت کو تو اقبال نے ہمیشہ مسترد کیا اور انھیں خلاف اسلام نظامات قرار دیا۔"[۴۵] حقیقت جب یہی ہے تو ایک 'نفسیاتی اُلجھن' کا مفروضہ کھڑا کر کے علامہ اقبال کو ہدفِ اعتراضات بنانے اور ان کے خلاف زبان درازی کا جواز کیا تھا؟

ڈاکٹر سلیم اختر کا معاملہ مختلف اور سنگین تر ہے۔ دین کو سیاست سے جدا کرنے کی مہم میں، سلیم اختر سمیت، جملہ سیکولر عناصر ملوث ہیں۔ اپنی تحریروں اور ٹی وی چینلوں کے ذریعے یہ لوگ اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام پر حملہ آور ہوتے رہتے ہیں۔ قراردادِ مقاصد کی مخالفت اور قائدِ اعظم کو سیکولر قرار دینے کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے۔ مذہبی شدت پسندوں کا فہم اسلام تقلیدی، محدود اور ناقص ہے۔ اقبال یہ بات جانتے تھے۔ سیکولر عناصر اور مغرب پرست تو اسلام ہی سے منحرف ہیں۔ اقبال یہ بھی جانتے تھے۔ دونوں گروہ انتہا پسند ہیں اور اقبال دونوں سے بیزار ہیں:

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند[۴۶]

سیاست سے دین کو جدا کرنے کا مطلب دستورِ پاکستان کو رد کرنا اور تصورِ پاکستان کو منہدم کرنا ہے۔ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں، الگ مسلم ریاست کے قیام کے لیے جو بنیادی دلیل استوار کی تھی وہ یہی تھی کہ اسلام، عیسائیت کی طرح، کوئی پرائیویٹ مذہب نہیں ہے۔ اس کا ایک اجتماعی سیاسی نظام ہے جسے صرف مسلم اکثریتی صوبوں پر مشتمل الگ

مسلم ریاست ہی میں بروئے کار لایا جاسکتا ہے۔

مخالفینِ اقبال کے اس طرح کے دعوے کہ اقبال فعال ہیرو اور بے حس و حرکت عوام کا تصور دیتے ہیں یا نیٹشے کی پیروی میں جمہوریت کی مخالفت اور اس سے نفرت کرتے ہیں یا خدا کے عطا کردہ حق devineright کے نام پر عوام کو نشانۂ ستم بنانا چاہتے ہیں یا سرداروں، جاگیرداروں اور وڈیروں کی ہاں میں ہاں ملاتے ہیں؛ ایسی سب باتیں فضول اور غلط ہیں۔کلامِ اقبال کا سرسری مطالعہ کرنے والا بھی ان دعووں کو مسترد کردے گا۔

وڈیرہ شاہی، ملوکیت اور آمریت پر اقبال مغربی طرز کی جمہوریت کو ہر صورت ترجیح دیتے ہیں اور اس ضمن میں انگلستان کی تحسین کی ہے۔اقبال کی رائے یہ ہے کہ جو کام مسلمانوں کے کرنے کا تھا اور وہ ناموافق حالات کے باعث سرانجام نہ دے سکے؛ اس کا سہرا انگلستان کے سر ہے۔[۴۷] مغرب کے جمہوری نظام کو چنگیز سے تاریک تر قرار دیا ہے۔ محکماتِ عالم قرآنی میں کہا ہے کہ اہلِ مغرب کے صور سے مردہ قوم مردہ تر ہو جاتی ہے:

وائے بر دستورِ جمہورِ فرنگ / مردہ تر شد مردہ از صورِ فرنگ[۴۸] بظاہر یہ متضاد باتیں ہیں لیکن در حقیقت ایسا نہیں ہے۔مروجہ نظاموں میں سے اقبال کی ترجیح 'جمہوریت' ہے۔ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں طلبا سے خطاب کے دوران اقبال نے کہا کہ ''ذاتی طور پر میں اس ڈیموکریسی کا معتقد نہیں ہوں اور محض اس لیے اس کو گوارا کرلیتا ہوں کہ اس کا فی الحال کوئی نعم البدل نہیں ہے۔''[۴۹] مطلب یہ کہ جمہوریت دوسرے نظاموں [ملوکیت، فاشزم، آمریت] سے بہتر ہے لیکن فی الحال۔اس کا نعم البدل معرضِ وجود میں آئے گا تو وہ اس جمہوریت سے بہتر ہوگا۔اس نعم البدل کی نشاندہی اقبال بیسویں صدی کے اوائل سے کررہے تھے۔جمہوری نظام کی ترویج پر انگلستان کی کھلے دل سے تحسین ۱۹۰۹ء کے ایک مضمون [Islam as a Moral and Political Ideal] میں کی ہے۔اس تحسین کے فوراً بعد اسلام کے سیاسی دستور کے یہ دو اُصول بیان کیے ہیں:

1) The law of God is absolutely supreme.

2) The absolute equality of all the members of community.

۱۹۱۷ء میں شائع ہونے والے شذرے میں کہا کہ ''اسلام نے ادنیٰ عامی اشخاص

کے مسالے سے حیات وقوت کے بلند ترین نمونے تعمیر کے ہیں۔" "خضر راہ" میں توجہ دلائی کہ "سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے۔" جاوید نامہ میں کہا کہ آمر صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صاحب اوامر ونواہی بنتا ہے تو گویا طاقتور کمزور پر مسلط ہو جاتا ہے۔ دُنیا میں آمریت جبر سے قائم ہوتی ہے جبکہ اللہ کے ماسوا آمریت کافری ہے:

غیرِ حق چوں ناہی و آمر شود   زور ور بر ناتواں قاہر شود
زیرِ گردوں آمری از قاہری است   آمری از ماسوا اللہ کافری است۵۰

سرمایہ دارانہ جمہوریت میں جو خرابیاں ہیں ان کی وجہ سیاسی نظام سے خدا کی بے دخلی اور مادہ پرستی ہے۔ ملوکیت، سرمایہ داری جمہوریت، اشتراکیت اور فسطائیت سب نے حق تعالیٰ سے انحراف کیا اور نتیجہ چنگیزی کی شکل میں نکلا:

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا!
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی!
جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی۵۱

یہی نکتہ سالِ نو کے پیغام میں جو یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو لاہور سے نشر ہوا؛ اقبال نے تفصیل سے بیان کیا ہے:

اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت [Imperialism] کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دُنیا بھر میں قدرِ حرّیت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخِ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خون ریزی، سفاکی اور زبردست آزاری کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو ظلم سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی اور عملی سطح کو بلند کریں، انھوں نے ملوکیت اور استعمار

کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا۔
صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا
سامان بہم پہنچایا جائے۔۵۲

چنانچہ اقبال جمہوریت کو قوم پرستانہ، سرمایہ دارانہ اور ملوکانہ اغراض ومقاصد سے الگ اور پاک کر کے اس کا رشتہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ سے جوڑنا چاہتے ہیں۔ یہی وہ نعم البدل ہے جو فی الحال موجود نہیں ہے لیکن جسے وجود میں لانا اسلام کی غرض وغایت ہے۔ اقبال نے اسے رُوحانی جمہوریت کا نام دیا ہے۔ خطبۂ اجتہاد کی تکمیل اس جملے پر ہوئی ہے:

> Let the Muslim of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of hitherto partially revealed purpose of Islam that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam.

رُوحانی جمہوریت کو اقبال اسلام کی غایت قرار دے رہے ہیں۔ اس خطبے میں یورپ کی باہم حریف جمہوریتوں کو مذہب سے لاتعلقی کی بنا پر مسترد کیا ہے اور یورپ کو انسان کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ قرار دیا ہے۔ مغربی جمہوریت انسانی فلاح کی ضمانت نہیں ہے۔ عوام کی نمائندہ اسمبلیوں نے صحبتِ ہم جنس کو بھی جائز ٹھہرایا ہے۔ ایسے قوانین اخلاق وتہذیب کے منافی ہیں اور انسان کی تمدنی زندگی کے لیے ایک بڑے خطرے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ رُوحانی جمہوریت میں ایسے غیر انسانی قوانین منظور نہیں ہو سکتے؛ اس لیے کہ رُوحانی جمہوریت میں عوامی رائے دہندگی کے ساتھ اللہ کی حاکمیت اعلیٰ کا تصور رہے۔ عوام کی منتخب پارلیمان، محکمات کو تسلیم کرتے ہوئے، تغیرات کے لیے قانون سازی بذریعہ اجتہاد کرے گی۔

مغرب کے جمہوری نظام میں نقائص کو، اپنے فہم اور مشاہدے کے مطابق، مغرب کے اہل دانش نے بھی بیان کیا ہے۔۵۳ اقبال نے درج ذیل شعر میں سنٹدل کی رائے پیش کی ہے:

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے[54]

ہمارے ہاں جمہوریت مغربی جمہوریت کی بھی مسخ شدہ شکل ہے۔ یہاں کسان کو وڈیرے کے جبر سے آزاد کیے بغیر ووٹ کا حق دیا گیا ہے۔ دبے ہوئے مزارعین کے ووٹ وڈیرے کا سرمایہ ہوتے ہیں؛ خود انتخاب لڑے یا ان کی قیمت وصول کرلے۔ وڈیرہ شاہی کے مقابلے پر علم و فضل، لیاقت و دانش اور قانونی مہارت کی کوئی اہمیت نہیں۔ انتخابات کے دوران جو تماشے ہوتے ہیں ان کا اندازہ اخبارات کی سرخیوں، اداریوں اور کالموں سے لگایا جاسکتا ہے۔ آغاز بہتان طرازی، کردار کشی، ووٹوں کی خریداری، فریب پر مبنی دعووں، نعرہ بازی اور کھوکھلی خطابت سے ہوتا ہے۔ وڈیرہ شاہی اور سرمائے کی قوت گل کھلاتی ہے۔ حکومتی ادارے اور مجبور الیکشن کمیشن ہاتھ دکھاتے ہیں یا غلط اقدامات کو روک نہیں پاتے۔ نتیجہ مرتب ہوتا ہے، حکومت بنتی ہے اور انجام بدعنوانی، رشوت ستانی، اقتدار پرستی، بدعہدی، اخلاق باختگی، عدمِ استحکام اور ذلت و رسوائی پر ہوتا ہے۔ اہلِ مغرب اپنے ملکی مفاد میں فیصلے کرتے ہیں۔ ہمارے ہاں کیا آمر اور کیا نام نہاد جمہوری حکمران؛ غیر ملکی مفادات کا تحفظ، اپنے مزعومہ یا موعودہ مفادات کے تحت کرتے ہیں۔ اکیسویں صدی کی پہلی دہائی میں یہ حقیقت، خاص طور پر، نمایاں ہوئی ہے۔

۱۱ر ستمبر کے واقعے کے بعد ایک سیکولر آمر نے، ایک ہی امریکی فون کال پر، بغیر کسی مشاورت کے، پاکستان کو دلدل میں دھکیل دیا۔ پڑوسی مسلمان ملک پر استعماری یلغار کا ساتھ دینا مقاصدِ پاکستان سے انحراف تھا۔ استعمار کے دباؤ پر اپنے ہی قبائلی عوام پر چڑھائی کی، لال مسجد پر حملہ اور بعد کی کارروائیوں سے دہشت گردی اور خودکش حملوں کے واقعات بڑھتے گئے۔ پاکستان عدمِ استحکام کا شکار ہونے لگا۔ آمریت کی جانشین جمہوریت نے دلدل کے گہرے حصے کا انتخاب کیا اور ملک و قوم کو وہاں پہنچایا۔ بدعنوانی اور رشوت کا بازار لگ گیا۔ آئی ایم ایف سے بڑے پیمانے پر سودی قرضے لے کر بوجھ عوام پر ڈالا گیا۔ عوام مہنگائی کے بوجھ تلے دبتے گئے۔ بدامنی سے صنعتوں کو دھچکا لگا اور بے روزگاری کا عذاب

شدید ہوتا گیا۔ قانون کی حکمرانی، عمدہ حکمرانی اور میرٹ پر تقرری کی دھجیاں بکھرتی رہیں۔ نااہلی اور بدعنوانی نے ریلوے، سٹیل مِلز اور دوسرے قومی اداروں کا بیڑہ غرق کر دیا۔ عوام کی زندگی اجیرن ہوتی گئی اور وہ بے بسی و مایوسی کے عالم میں کسی نجات دہندہ کی راہ دیکھنے لگے۔

اب تک رائج جمہوری نظام، جس کے حق میں بہت کچھ کہا اور لکھا گیا، زمانے نے مسترد کر دیا ہے۔ یہ نظام جاگیردارانہ و سرمایہ دارانہ ہے اور بدعنوانی پر مبنی ہے۔ پاکستان کے دستور سے، کہ اسلامی جمہوریت کا نقیب ہے، یہ نظام مختلف ہے۔ ہماری نجات اسلامی جمہوریت کے قیام اور ربط و ضبطِ ملّت بیضا پر منحصر ہے۔ ذرائع ابلاغ، سیاسی راہ نماؤں اور صاحبانِ فکر و دانش کو، پاکستان کے حقیقی مقاصد کا شعور اُجاگر کر کے، قوم کو منزل کی طرف گامزن کرنا چاہیے۔ اسلامی جمہوریت کا قیام ناگزیر ہے۔ پاکستان اسی صورت میں یکجہتی، استحکام، ترقی اور فلاح سے ہم کنار ہوگا۔ پاکستان کی تقدیر کے ساتھ عالمِ اسلام کی تقدیر بدلے گی اور ہم آبرومندی کے ساتھ دُنیا میں اپنا مثبت کردار ادا کر سکیں گے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے شاعرِ مشرق اور علّامہ مشرقی: فکر و عمل کا تقابلی جائزہ، از ثناء اللہ اختر، بیسواں باب بعنوان 'علّامہ مشرقی اور جمہوریت' اور انیسواں باب بعنوان 'علّامہ اقبال اور جمہوریت'

۲۔ *Modern Islam in India*، شیخ محمد اشرف ایڈیشن، ص ۱۴۵

۳۔ 'اقبال اور نظریۂ جمہوریت' مشمولہ اقبال شناسی اور نیاز و نگار مرتبہ طاہر تونسوی، ص ۸۵

۴۔ 'اقبال کا نظریۂ ارتقا' مشمولہ اقبال شناسی اور نیاز و نگار، مرتبہ طاہر تونسوی، ص ۸۵

۵۔ علّامہ اقبال، ان کا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں، مشمولہ فکرِ اقبال: مقالات حیدر آباد سیمی نار، ص ۱۵۷

۶۔ 'اقبال پر ایک تنقیدی نظر' مشمولہ عصری ادب، جولائی ۱۹۹۰ء، ص ۳۳

۷۔ *Iqbal in Final Countdown*، ص ۱۶۔۱۷

۸۔ اقبال کے جمہوریت پر مبینہ اعتراضات اور وحید عشرت کے تجزیے کے لیے دیکھیے، (i) اقبال ۸۶، صفحات ۲۷۸ تا ۲۸۶ (ii) اقبال فلسفیانہ تناظر میں، صفحات ۳۰۷ تا ۳۱۵

۹۔ اقبالیات، جنوری مارچ ۱۹۹۶ء، ص ۵۴

۱۰،۱۱۔ تجزیہ تشکیلِ الٰہیاتِ اقبال، ص ۱۰۹ تا ۱۱۱

۱۲۔ دیکھیے، صدائے احتجاج، ص ۱۳۹ تا ۱۵۴

۱۳۔ تاریخ اور دانشور، ص ۳۲

۱۴۔ حکمتِ اقبال، ص ۳۵۸

۱۵۔ عرفانِ اقبال، ص ۲۱۶

۱۶۔ *Dimensions of Iqbal*، ص ۳۷

۱۷۔ مثلاً دیکھیے، ڈاکٹر صدیق جاوید کی کتاب اقبال نئی تفہیم، ص ۳۸۲۔ اسی طرح ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی لکھتے ہیں: ''کہ ہٹلر...... کثرتِ رائے والی جمہوریت کے خلاف یہ دلیل دیا کرتا تھا کہ اگر سو گدھے ایک طرف ہوں اور ایک انسان دوسری طرف تو ایک انسان کی بات صائب سمجھی جائے گی۔ اقبال نے بھی یہی بات کہی ہے۔'' [اقبال کی طویل نظمیں، صفحہ ۱۱۹] واضح رہے کہ اقبال کا زیرِ نظر قطعہ ۱۹۲۳ء سے پہلے کا ہے اور ہٹلر کو انتخابات میں ناکامی ۱۹۳۰ء میں ہوئی اور ۱۹۳۳ء میں وہ برسرِ اقتدار آیا۔

۱۸۔ فکرِ اقبال، ص ۲۹۷

۱۹۔ *Speaches, Writings and Statements of Iqbal*، ص ۱۵۷

۲۰ تا ۲۲۔ مقالاتِ اقبال، صفحات [بالترتیب] ۸۸، ۹۹، ۱۸۳

۲۳۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ص ۱۳۸

۲۴۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۲۶

۲۵۔ اصل انگریزی متن کے لیے دیکھیے، *Thoughts and Reflections of Iqbal*، ص ۲۱۲۔۲۱۳

۲۶۔ شمع اور شاعر کا وہ بند دیکھیے جو اس مصرع سے شروع ہوتا ہے: آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں! ذرا

۲۷۔ دیکھیے، فرمانِ خدا (فرشتوں سے)، بالِ جبریل

۲۸۔ دیکھیے، خضرِ راہ کا بند بعنوان ''سرمایہ و محنت'' جس کا آخری شعر ہے:

کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلّی زار میں آباد ہو!

۲۹، ۳۰۔ دیکھیے (i) سیاستِ افرنگ (ii) لادین سیاست، ضربِ کلیم

۳۱۔ نظم کا عنوان قابلِ توجہ ہے: ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام'' تین اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
روحِ محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو!
افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو!
اہلِ حرم سے ان کی روایات چھین لو
آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو!

اکیسویں صدی کے آغاز سے ابلیس کے فرمان پر عمل درآمد تیز تر ہو گیا ہے۔

۳۲۔ اقبال فلسفیانہ تناظر میں پڑھ کر ڈاکٹر جاوید اقبال خوش ہو گئے۔ اس کتاب میں اقبال کو مہمل گو، احمق اور آمروں کا خوش آمدی قرار دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے وحید عشرت کی تحسین، دیباچہ کتاب میں، ان زاویوں سے کی ہے:

(۱) اقبال سے گہری عقیدت کے باوجود وحید عشرت ان کے اندھے مقلد نہیں۔ وہ آنکھیں کھلی رکھتے ہیں اور جہاں ناگزیر ہو وہاں اقبال سے اختلاف کرتے ہیں۔ فکرِ اقبال کے وہ گوشے جو تشنہ اور مبہم رہ گئے ہیں یا فکرِ اقبال کے وہ پہلو جو آنے والے وقت نے مسترد کر دیے ہیں؛ وحید عشرت نے انھیں اُجاگر کیا ہے۔

(۲) وہ بت بنا کر اقبال کو پوجتے نہیں بلکہ اقبالیات میں ان کا رویہ تخلیقی ہے اور وہ فکرِ اقبال کو آگے بڑھاتے ہیں۔

(۳) [زمانے نے اقبال کی مخالفتِ جمہوریت کو مسترد کر دیا ہے، تاہم] وحید عشرت نے بڑی خوبصورتی سے بتایا ہے کہ جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں وہاں اقبال جمہوریت کو مسلمانوں کے لیے مضر اور جہاں مسلمان اکثریت میں ہوں وہاں روحانی جمہوریت کو مسلم سماج کی روح قرار دیتے ہیں۔

یہ تمام نکات محلِ نظر ہیں۔ وحید عشرت نے اس کتاب میں فکرِ اقبال کا کوئی مبہم گوشہ اجاگر نہیں کیا۔ فکرِ اقبال کے کسی ایسے پہلو کی نشاندہی نہیں کی جسے زمانے نے مسترد کر دیا ہو۔ اقبالیات میں جہاں کہیں وہ مذکورہ ''تخلیقی رویہ'' اختیار کرتے ہیں، وہیں خلط مبحث پیدا ہوتا ہے۔ جمہوریت کا معاملہ اس کی ایک مثال ہے۔

جمہوریت کے ضمن میں فکرِ اقبال کے تین پہلو نمایاں ہیں۔ انھیں خلط ملط کرنے سے خلطِ

مبحث پیدا ہوتا ہے۔ جمہوریت کا اوّلین پہلو یہ ہے کہ عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر اکثریت کی حکومت قائم ہوتی ہے۔ انگلستان نے اسے برطانیہ سے باہر بھی رواج دیا۔ ان معنوں میں اقبال نے، لگی لپٹی رکھے بغیر، انگلستان کی زبردست تحسین، اپنے مضمون بعنوان Islam as a Moral and Political Ideal میں کی۔ متحدہ ہندوستان میں اس اُصول کو مسلمان قوم کے لیے، متعدد مواقع پر، مضر قرار دیا۔ وجہ یہ تھی کہ اقبال ہندو مسلم متحدہ قومیت کو مسترد کر کے مسلمانوں کی، اسلام کی بنیاد پر، الگ قومیت کے قائل تھے۔ اقبال کے نزدیک کثیر القومی ملک میں اکثریت کی حکمرانی کا مطلب ہندو اکثریت کی حکمرانی تھا۔

جمہوریت کے ضمن میں فکرِ اقبال کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ سرمایہ دارانہ جمہوریت کے مخالف ہیں۔ یہ مخالفت ہر صورت میں ہے، مغرب میں، متحدہ ہندوستان میں اور الگ مسلم ریاست یعنی پاکستان میں بھی۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ روحانی یا اسلامی جمہوریت کا یا اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام کا، غیر مسلم اکثریت والے متحدہ ہندوستان میں بروئے کار آنا محال تھا۔ اقبال کے نزدیک، اس کے لیے، الگ مسلم ریاست کا قیام ضروری تھا۔ یہ دلیل خطبۂ الٰہ آباد میں پیش کی۔ چنانچہ اب پاکستان کی منزل اسلام کا اجتماعی سیاسی نظام ہے۔ یہی اسلامی خلافت اور یہی رُوحانی جمہوریت ہے۔ عملاً ہم ابھی تک جاگیرداری اور سرمایہ داری نظاموں سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکے اور اسی باعث بحرانوں کی زد میں رہتے ہیں۔

۳۳۔ جہاتِ اقبال، ص ۴۱۔۴۲

۳۴۔ بالِ جبریل کی نظم ''ابلیس کی عرضداشت'' میں ابلیس خداوندِ جہاں سے کہتا ہے:

ناپاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت
مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک!
جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک!

ضربِ کلیم کی نظم 'ابی سینیا' کا ایک بند ہے:

تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش!
ہر گرگ کو ہے برۂ معصوم کی تلاش!

اسی طرح زبورِ عجم میں کہا ہے: عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزیِ افرنگ [ص ۱۱۸]

۳۵۔ دُنیا کو ہے پھر معرکۂ رُوح و بدن پیش / تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا [ارمغانِ حجاز،

ص ۲۳۰]

۳۶۔ Modern Islam in India، شیخ محمد اشرف ایڈیشن، ص ۳۶۸

۳۷۔۳۸۔ The Poet of the East، اکیڈمی ایڈیشن، ص ۱۹۱،۱۳۲

۳۹۔ خضرِ راہ۔بانگِ درا

۴۰۔ Thoughts and Reflactions of Iqbal، ص ۵۱

۴۱۔ اشتراک وملوکیت، جاوید نامہ

۴۲۔ خطوطِ اقبال، ص ۱۵۷

۴۳۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam ص ۱۴۲۔۱۴۳

۴۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۸۷

۴۵۔ اقبال فلسفیانہ تناظر میں، ص ۳۱۸

۴۶۔ بالِ جبریل، ص ۳۴

۴۷۔ Thoughts and Raflections of Iqbal، ص ۵۱

۴۸۔ حکومتِ الٰہی / محکماتِ عالم قرآنی، جاوید نامہ

۴۹۔ گفتارِ اقبال، ص ۱۰۴

۵۰۔ حکومتِ الٰہی۔جاوید نامہ، ص ۷۸

۵۱۔ بالِ جبریل، ص ۶۲

۵۲۔ حرفِ اقبال، ص ۲۱۷

۵۳۔ ''مغرب کے جمہوری نظام کی تاریخ بیشتر عہد شکنی، خودستائی، بہتان طرازی، کھوکھلی خطابت، نعرہ بازی، اقتدار پرستی، عدمِ استحکام، متوسطیت [mediocrity]، جہالت، ظلم وعدوان، کردار کشی، سرمایہ داری، رشوت ستانی، دولت اور پروپاگنڈا کی کرشمہ سازیوں سے عبارت رہی ہے۔'' [مغربی جمہوریت اہلِ مغرب کی نظر میں، ص ۶] یہ خلاصہ مغرب کے اہلِ دانش کی آرا کا ہے جسے ڈاکٹر تحسین فراقی نے مرتب کیا ہے۔

۵۴۔ جمہوریت۔ضربِ کلیم

☆......☆......☆

چوتھا باب

عقائد

علامہ اقبال پر غیر اسلامی عقائد و رُجحانات رکھنے کے الزامات عائد کیے گئے۔ اپنے زعم میں یہ کارنامہ تنگ نظر اور متعصب مولویوں نے سرانجام دیا۔ انھوں نے اقبال کے خلاف فتویٰ کفر تک جاری کیا۔ قادیانیوں کا بڑا اعتراض یہ تھا کہ کیوں اقبال نے، جن کا طویل عرصے تک قادیانیت سے گہرا تعلق رہا تھا، ۱۹۳۵ء میں قادیانیوں کو مسلمانوں کا فرقہ ماننے سے انکار کر دیا۔ ان اُمور کی چھان بین اسلامی نقطۂ نظر سے ضروری ہے۔

اقبال پر تفضیلِ علیؓ بلکہ شیعیت کا الزام عائد کیا گیا۔ اہلِ بیت سے محبت اور عقیدت مندی کی بنا پر انھیں بدعقیدہ بھی کہا گیا۔ قادیانیت سے ان کے گہرے تعلق کا دعویٰ، بار بار، کیا گیا۔ اقبال کو تکرار اور اصرار کے ساتھ قادیانی لکھنے کی حرکتِ قبیح کا ارتکاب کیا گیا۔ ان الزامات کا جائزہ، سطورِ ذیل میں الگ الگ عنوانات کے تحت، پیش کیا جاتا ہے۔

کیا اقبال بدعقیدہ یا تفضیلی تھے؟

تفضیلی عقیدہ رکھنے کی بات خواجہ حسن نظامی نے بطور تحسین کہی ہے۔[۱] شیخ اعجاز احمد کے بقول ایک کتاب میں اقبال کو شیعہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔[۲] ایک صاحب نے کہ محمد حسن نام ہے، اہل بیت کی تعریف اور ان کے ساتھ اقبال کی عقیدت کے ضمن میں کہے گئے اشعار کی بنا پر، علامہ اقبال کو ''بدعقیدہ'' قرار دیا۔ لکھتے ہیں:

اقبال کے ساتھ ایک بڑی مصیبت یہ بھی ہے کہ اپنے بدعقیدہ ہونے کا

ثبوت اپنی شاعری میں بڑے دلآویز انداز میں بڑی وارفتگی سے دیتے ہیں۔ایک مصرعہ ہے: موسیٰ ؑ و فرعون و شبیرؓ و یزید۔شکر کہ اس مصرعہ میں لفظ شبیر پرؓ کی علامت ہے، لیکن یہ مصرعہ جس عقیدے کا بولتا ہوا شاہکار ہے اس سے اقبال کے بد عقیدہ ہونے کا ثبوت ملتا ہے کہ اُنھوں نے ایک سانس میں پیغمبر حضرت موسیٰ ؑ کے مرتبے پر شبیر یعنی حضرت علیؓ کے بیٹے حسین کو پہنچادیا۔یہ موضوع ایسا ہے کہ عقیدے کے لحاظ سے اگر اس پر بات کی جائے تو اقبال کے بارے میں خیال بد سے بدتر ہوتا جاتا ہے۔[۳]

شیخ اعجاز احمد نے اقبال کے بچھے ایسے متروک اشعار پیش کیے ہیں، جن سے ان کے رُجحان وطبیعت میں "ذرا سے تشیع" کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔[۴] نظم "زہد اور رندی" میں ایک مولوی صاحب جو عربی کے پروفیسر اور نیک منش انسان تھے۔[۵] اقبال کے بارے میں کہتے ہیں:

ہے اس کی طبیعت میں تشیع بھی ذرا سا
تفضیلِ علیؓ ہم نے سنی اس کی زبانی[۶]

کسی صحیح نتیجے تک پہنچنے کا منصفانہ طریقہ یہ ہے کہ ایک طرف اقبال کے ان اشعار کو دیکھا جائے جو حضرت علیؓ اور امام حسینؓ کے مقام ومرتبہ کے بارے میں یا ان سے اظہارِ عقیدت ومحبت کے لیے کہے گئے ہیں اور دوسری طرف اقبال کے، کلامِ نظم ونثر کے، ان مقامات کو نظر میں رکھا جائے جن کی شیعیت سے مطابقت نہیں ہے یا جن سے تفضیلِ علیؓ کی نفی ہوتی ہے۔اقبال فرقہ پرستی سے بلند تر تھے تاہم ان کے مؤقف کا تعین اور رجحان کا اندازہ اسی طریقے سے ممکن ہے۔

محمد حسن کا دعویٰ ہے کہ اقبال نے 'شبیرؓ کو حضرت موسیٰ ؑ کا مقام دیا ہے، چنانچہ وہ بدعقیدہ ہیں۔محمد حسن بھی دوسرے تنگ نظر مسلک پرستوں سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ان سے بدتر ہیں کہ خلافت وملوکیت کے فرق وامتیاز کا شعور نہیں رکھتے اور یزید کے نام سے پہلے 'امیر المومنین' لکھنے کا التزام کرتے ہیں۔وہ اتنی سی بات سمجھنے سے قاصر ہیں کہ مذکورہ

مصرعے میں ایک تقابل ہے موسیٰ وفرعون کا اور حسینؓ ویزید کا۔ حسینؓ کو موسیٰؑ کا درجہ نہیں دیا گیا۔ البتہ ایک مشابہت ہے موسیٰ وحسینؓ کے مابین اور فرعون ویزید کے مابین۔ یہ شاید یہی بات یعنی فرعون ویزید کی مشابہت محمد حسن کو بری لگی ہے لیکن اعتراض ایسا کیا ہے جس سے دوسرے فرقہ پرست اتفاق کرسکیں۔

تفصیل کی گنجائش نہیں تاہم اس معاملے پر ایک اجمالی نظر ڈالنا اسلامی نقطۂ نظر سے ضروری ہے۔ اقبال کا مذکورہ مصرع اپنے سیاق وسباق کے ساتھ یہاں درج کیا جاتا ہے۔ یہ اشعار رموزِ بیخودی کے باب ''در معنیٔ حریتِ اسلامیہ وسرِ حادثۂ کربلا'' [اسلامی حریت اور حادثۂ کربلا کے راز کی وضاحت] میں شامل ہیں:

عقل گوید شاد شو آباد شو | عشق گوید بندہ شو آزاد شو
عشق را آرامِ جاں حریت است | ناقہ اش را سارباں حریّت است
موسیٰ و فرعون و شبیرؓ و یزید | ایں دو قوّت از حیات آمد پدید
زندہ حق از قوّتِ شبیری است | باطل آخر داغِ حسرت میری است
چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت | حریت را زہر اندر کام ریخت
تا قیامت قطعِ استبداد کرد | موجِ خونِ او چمن ایجاد کرد

عقل کہتی ہے کہ شاد وآباد رہو [اور عیش کرو] لیکن عشق کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ کی بندگی اختیار کرو اور انسانوں کی بندگی سے آزاد ہو جاؤ۔ عشق کی تسکین آزادی میں ہے اور آزادی ہی ناقۂ حرّیت کی ساربان ہے۔ زندگی کا اظہار حق وباطل کی دو قوتوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ موسیٰ اور شبیرؓ علامتیں ہیں قوتِ حق کی جبکہ فرعون اور یزید قوتِ باطل کی۔ قوتِ شبیری سے حق زندہ ہے اور باطل کا انجام حسرت ناک موت ہے۔ جب خلافت نے قرآن سے رشتہ توڑا تو گویا آزادی کے حلق کے اندر زہر انڈیل دیا۔ قوتِ شبیری نے قیامت تک کے لیے ظلم واستبداد کی جڑ کاٹ دی اور شبیرؓ کی موجِ خون نے ایک نیا چمن ایجاد کردیا۔

خلافت حق ہے اور ملوکیت باطل؛ خلافت خیر ہے اور ملوکیت شر۔ حسینؓ اور یزید کے تقابل میں اقبال نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ جب خلافت نے قرآن سے رشتہ توڑ لیا تو ملوکیت نے جنم لیا جس کا مظہر یزید تھا۔ انسانی آزادیوں کا گلا گھونٹ دیا گیا اور جبر و استبداد کا در وا ہو گیا۔ اس نکتے کی تفصیل ہمیں ابوالاعلیٰ مودودی کی تصنیف خلافت و ملوکیت میں ملتی ہے۔ خلافتِ راشدہ اور اس کی خصوصیات، خلافتِ راشدہ سے ملوکیت تک کے مراحل اور خلافت و ملوکیت کے فرق کو سیّد مودودی نے عمدگی کے ساتھ واضح کیا ہے۔ سیّدنا حسینؓ کو ذبح کرنے، ان کی لاش پر گھوڑے دوڑانے، شہدائے کربلا کے سر کاٹنے اور ان کے کٹے ہوئے سروں کی کوفہ اور دمشق میں نمائش کے واقعات دورِ یزید میں ہوئے۔ یزید ہی کی بھیجی ہوئی فوج نے مکہ پر چڑھائی کی اور منجنیقوں سے خانۂ کعبہ پر سنگ باری کی۔[۸] اس سے پہلے اسی فوج نے مدینہ پر چڑھائی کی۔ وہاں جو کچھ ہوا اس کے بارے میں سیّد مودودی لکھتے ہیں:

> اسے [فوج کو، یزید نے] حکم دیا کہ تین دن تک اہلِ شہر کو اطاعت قبول کرنے کے لیے دعوت دیتے رہنا، پھر اگر وہ نہ مانیں تو ان سے جنگ کرنا اور جب فتح پالو تو تین دن کے لیے مدینہ کو فوج پر مباح کر دینا۔ اس ہدایت پر یہ فوج گئی۔ جنگ ہوئی۔ مدینہ فتح ہوا اور اس کے بعد یزید کے حکم کے مطابق تین دن کے لیے فوج کو اجازت دے دی گئی کہ شہر میں جو کچھ چاہے کرے۔ ان تین دنوں میں شہر کے اندر ہر طرف لوٹ مار کی گئی، شہر کے باشندوں کا قتلِ عام کیا گیا جس میں امام زہری کی روایت کے مطابق سات سو معززین اور دس ہزار کے قریب عوام مارے گئے، اور غضب یہ ہے کہ وحشی فوجیوں نے گھروں میں گھس گھس کر بے دریغ عورتوں کی عصمت دری کی۔ ... ان دنوں ایک ہزار عورتیں زنا سے حاملہ ہوئیں۔[۹]

ان واقعات سے ظاہر ہے کہ خلافت کا رشتہ قرآن سے کٹ چکا تھا۔ بہترین مسلم

معاشرے کی آزادی سلب کر لی گئی تھی۔ انھیں ایک فاسق و فاجر اور ظالم شخص کی اطاعت پر مجبور کیا گیا اور اس ضمن میں بدترین استبداد کو روا رکھا گیا۔ ان حقائق کے تناظر میں محمد حسن کی یہ تحریر لائقِ توجہ ہے:

> بات یہ ہے کہ ایک گروہ نے واقعۂ کربلا کو اسلام کا بہت بڑا واقعہ قرار دے دیا ہے اور اس سے متاثر ہونے والے لوگ امیر المومنین یزید بن معاویہ کو اپنی بد عقلی اور کج فہمی کی بنا پر مطعون قرار دینے لگے ہیں۔[۱۰]

واقعۂ کربلا کو صرف شیعہ نہیں بلکہ سنیوں کا سوادِ اعظم بھی بہت بڑا اور بہت گھناؤنا واقعہ خیال کرتا ہے۔ اسے بد عقلی اور کج فہمی قرار دینا بجائے خود بد عقلی اور کج فہمی ہے۔

اہلِ بیت سے اقبال کی محبت بہت نمایاں ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ نہ وہ شیعہ تھے اور نہ تفضیلی۔ محبت کے علاوہ اقبال اہلِ بیت کے مراتبِ بلند کے بھی قائل و ترجمان تھے۔ اُنھوں نے اسرارِ خودی کے ایک باب میں حضرت علی مرتضیٰؓ اور رموزِ بیخودی کے ایک باب میں حضرتِ فاطمۃ الزہراؓ کے کردار ساز اوصاف پر روشنی ڈالی ہے۔ حضرت علیؓ کے اوصاف بطورِ خاص عشق، علم، خودداری اور قوت پر روشنی ڈالی ہے اور انھیں اختیار کرنے کی تلقین کی ہے۔ اُردو کلام میں قوت کے علاوہ فقر کا ذکر متعدد بار کیا ہے۔[۱۱] حضرتِ فاطمہؓ کو علامہ اقبال نے مسلمان ماؤں کے لیے 'اسوۂ کاملہ' قرار دیا ہے۔ اسی طرح شبیری کو ایک علامت بنا کر اعلیٰ و ارفع اسلامی کردار کی توضیح و تلقین کی ہے۔[۱۲]

ان تمام باتوں کے باوجود اقبال پر تفضیلی ہونے کا الزام درست نہیں ہے اور شیعہ ہونے نیز تقیہ کرنے کی بات احمقانہ بھی ہے۔ اقبال کو دھوکا دینے کی کیا ضرورت تھی۔ ان کی زندگی کھلی کتاب ہے۔ جو کچھ اُنھوں نے حق سمجھا برملا کہا۔ وہ فکر و نظر کے اعتبار سے فرقوں سے بلند اور غیر مقلد تھے۔ عملی اعتبار سے حنفی سنی تھے، چنانچہ 'وصیت نامے' میں لکھا ہے کہ ''میرے مذہبی اور دینی عقائد سب کو معلوم ہیں۔ میں عقائدِ دینی میں سلف کا پیرو ہوں۔ نظری اعتبار سے فقہی معاملات میں غیر مقلد ہوں۔ عملی اعتبار سے حضرتِ امام ابو حنیفہؒ کا مقلد ہوں۔''[۱۳] یہ وصیت نامہ ۱۳/اکتوبر ۱۹۳۵ء کو لکھا گیا تھا۔ چار روز بعد ایک اور تحریر

بطورِ خاص جاوید اقبال کے لیے، اپنی یادداشت کی کتاب میں، درج کی۔ اس تحریر کا آخری جملہ ہے "غرض یہ ہے کہ طریقہ حضرات اہلسنّت محفوظ ہے اور اسی پر گامزن رہنا چاہیے اور ائمہ اہلِ بیت کے ساتھ محبت اور عقیدت رکھنی چاہیے۔"[۱۴] بقول اعجاز احمد استفسار پر اقبال نے کہا کہ "اس شعر [ہے اس کی طبیعت میں تشیّع بھی ذرا سا/ تفضیلِ علیؓ ہم نے سنی اس کی زبانی] میں بلکہ نظم کے اس حصے میں جس میں یہ شعر ہے میں نے اپنے متعلق دوسروں کے خیالات بیان کیے ہیں نہ کہ اپنے۔" مزید یہ کہ "رسولِ مقبولؐ کے اہلِ بیت کے ساتھ محبت تو ہر مسلمان کا جزوِ ایمان ہونا چاہیے اور مجھے ان سے محبت میں شدت کا بھی اعتراف ہے لیکن اتنا بھی نہیں کہ خلفائے راشدین میں ایک کو دوسرے پر فضیلت کا عقیدہ رکھوں۔"[۱۵]

اقبال نے حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے مقام و مرتبہ کو نظر انداز نہیں کیا اور اسے عمدگی اور شیفتگی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ بانگِ درا کی ایک نظم بعنوان 'صدیقؓ' میں ابوبکر صدیقؓ بے مثال کردار کے حامل نظر آتے ہیں۔ آخری مصرع: صدیق کے لیے ہے خدا کا رسول بس' میں عشق و محبت کی جو استواری ہے اسے کوئی عاشقِ رسولؐ ہی محسوس کر سکتا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو رموزِ بیخودی کے باب 'خلاصہ مطالب مثنوی' میں اقبال نے جن الفاظ سے یاد کیا ہے وہ توجہ طلب ہیں:

آں امنّ الناس بر مولائے ما — آں کلیم اوّلِ سینائے ما
ہمتِ او کشتِ ملّت را چو ابر — ثانیِ اسلام و غار و بدر و قبر

"وہ جن کے احسانات ہمارے آقا پر سب لوگوں سے زیادہ تھے، وہ جو ہمارے طورِ سینا کے پہلے کلیم تھے۔ ان کی ہمت نے ملّت کی کھیتی کے لیے ابر کا کام کیا۔ وہ جو اسلام میں دوسرے [حضورؐ پہلے]، غارِ ثور میں دوسرے، غزوۂ بدر میں سب کی نسبت زیادہ قریب اور قبر میں حضورؐ کے ساتھ دوسرے ہیں۔"

رموزِ بیخودی ہی کے باب 'رسالت' میں یہ اشعار قابلِ توجہ بھی ہیں اور حیران کن بھی:

معنیِ حرفم کُنی تحقیق اگر بنگری با دیدۂ صدیقؓ اگر
قوّتِ قلب و جگر گردد نبیؐ از خدا محبوب تر گردد نبیؐ

''اگر تو میری بات کی تحقیق کرے، اس پر غور کرے اور اگر تو ابوبکر صدیقؓ کی آنکھ سے دیکھے تو جناب رسالت مآبؐ کی ذات قلب وجگر کی قوت بن جاتی ہے اور حضورؐ خدا سے زیادہ محبوب نظر آتے ہیں۔''

'حضورِ رسالت' [ارمغانِ حجاز] میں عصرِ حاضر کی لادینی کا علاج اقبال کو فقرِ صدیقؓ میں نظر آتا ہے:

دگرگوں کرد لادینی جہاں را ز آثارِ بدن گفتند جاں را
ازاں فقرے کہ با صدیقؓ دادی بشورے آور ایں آسودہ جاں را۔

''بے دینی نے جہان کو تہ وبالا کر دیا ہے۔ بے دین لوگ جان کو بھی آثار بدن میں سے یعنی مادی چیز قرار دیتے ہیں۔ جس فقر سے آپ نے ابوبکر صدیقؓ کو بہرہ مند کیا تھا اس سے مجھ آرام طلب کو بھی اضطراب وخروش عطا کر''

حضرت عمر فاروقؓ کا مقام ومرتبہ بھی اقبال کا مرکزِ نگاہ بنا رہتا ہے۔[۱۶] خلفائے راشدین اور دوسرے عالی مرتبت صحابہؓ کا ذکر اقبال ایک ساتھ بھی کرتے ہیں، کوئی تمیز روا نہیں رکھتے اور اسلام کی اعلیٰ ترین اقدار کو منکشف کرتے ہیں:

دلِ بیدار فاروقی، دلِ بیدار کراری
مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری[۱۷]

تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے
دلِ مرتضےٰ سوزِ صدیق دے![۱۸]

اے کہ نشناسی خفی را از جلی ہشیار باش
اے گرفتارِ ابوبکر و علی ہشیار باش[۱۹]

تازہ کن آئینِ صدیقؓ و عمرؓ
چوں صبا بر لالۂ صحرا گزر[۲۰]

سوزِ صدیقؓ و علیؓ از حق طلب
ذرۂ عشقِ نبیؐ از حق طلب[21]

گرمیِ ہنگامۂ بدر و حنین
حیدرؓ و صدیقؓ و فاروقؓ و حسینؓ[22]

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
وہ کیا تھا؟ زورِ حیدرؓ، فقرِ بوذرؓ، صدقِ سلمانیؓ![23]

اسی سلسلے کے بعض اشعار ایسے بھی ہیں کہ 'ذرا سے تشیع' کی بھی نفی کرتے ہیں:

قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مومن
یا خالدؓ جانباز ہے یا حیدرِ کرارؓ![24]

خاکِ بطحا خالدے دیگر بزاے
نغمۂ توحید را دیگر سراے[25]

☆☆☆

کیا اقبال قادیانی رہے تھے یا قادیانیت کے ساتھ گہرا تعلق رہا تھا؟

مجہول لوگوں کی تحریروں کو زیرِ بحث لانا ہدفِ تنقید بنتا ہے۔[26] لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر تحریر غلط ہے تو پڑھنے والوں کو گمراہ کرتی ہے، چنانچہ اس کا جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ شمیم رجز نامی شخص نے ایک کتاب صدائے احتجاج شائع کی ہے۔[27] اس کتاب میں زہر اگلا گیا ہے۔ دوسرے ناروا الزامات عائد کرنے کے علاوہ علامہ اقبال کو بار بار قادیانی کہا ہے۔ تحریر کا نمونہ حسبِ ذیل ہے:

> وہ ایک کٹر قادیانی تھے اور کم از کم اس وقت تک ایک کٹر قادیانی ہی رہے جب ان کی عمر ۵۸ سال ہوگئی تھی (۱۹۳۵ء) اور قریب قریب ان کا سارا کلام سپردِ قرطاس ہو چکا تھا.... میں نے سر اقبال کی قادیانیت کا علم ہو جانے کے بعد ان کے کلام کا ایک مسلمان کی حیثیت سے جائزہ لیا ہے... سر اقبال نے اپنی زندگی کے آخری تین برسوں کے دوران تین ایسے

مضامین لکھے تھے جن کو پڑھ کر یہ خیال ہو سکتا تھا کہ اب وہ قادیانیت سے تائب ہو گئے ہیں لیکن ان کے بھتیجے اعجاز احمد قادیانی کی کتاب مظلوم اقبال نے جو ۱۹۸۵ء میں شائع ہوئی ہے اس خیال کی تردید کر دی ہے... میں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شاید سر اقبال قادیانیوں کی لاہوری جماعت میں شامل ہو گئے تھے۔ بہر حال سر اقبال اپنی زندگی کے آخری تین برسوں کے دوران مسلمان تھے یا لاہوری قادیانی اس کو اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔[۲۸]

شمیم رجز نے جو دوسرے دعوے کیے ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں کہ اقبال نے خدا اور رسول کی توہین کی ہے۔ جہاد کی مخالفت کی ہے۔ قیامت کا انکار کیا ہے۔ تکبر کی تلقین کی ہے اور قرآنی تعلیمات کو مسخ کیا ہے۔ رجز کے نزدیک حضرت علیؓ عوامی حمایت سے اس لیے محروم تھے کہ انھوں نے کافروں کو کثیر تعداد میں قتل کیا تھا اور مسلم عوام انھی کافروں کی اولاد یا رشتہ دار تھے جبکہ حضرت ابوبکر کے ہاتھ سے کوئی کافر قتل نہ ہوا، اس لیے مسلم عوام کی اکثریت ان کے ساتھ تھی۔[۲۹] رجز نے اقبال کو مظلوم اقبال کے بل بوتے پر قادیانی قرار دیا ہے۔[۳۰] یہ کارروائی حیران کن ہے۔ انھوں نے یا تو مظلوم اقبال کو سرے سے پڑھا ہی نہیں اور سنی سنائی باتوں کو اپنے دعووں کی بنیاد بنایا ہے اور یا صریح جھوٹ سے کام لینے میں موصوف کو کوئی عار نہیں ہے۔ اقبال قادیانی ہوتے تو شیخ اعجاز احمد کو کوئی شکایت لاحق نہ ہوتی۔ اعجاز احمد کا مؤقف کچھ اور ہے۔ اقبال پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ وہ احمدیوں کو مسلمانوں کا فرقہ سمجھتے رہے تھے لیکن ۱۹۳۵ء میں انھوں نے احمدیوں کو دائرۂ اسلام سے خارج قرار دے دیا۔

یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اقبال احمدیوں کو مسلمانوں کا فرقہ سمجھتے رہے تھے، شیخ اعجاز احمد نے بارہ نکات پیش کیے۔ یہ نکات مختصراً حسب ذیل ہیں:

(۱) اقبال نے ۱۹۰۰ء میں بانی سلسلۂ احمدیہ کو سب سے بڑا دینی مفکر [Profoundest theologian] قرار دیا۔

(۲) ۱۹۰۹ء میں جب ان کو بعض فقہی مسائل پر رائے درکار ہوئی تو ہندوستان بھر کے

علما و فقہا کو چھوڑ کر بانی سلسلہ احمدیہ کے پہلے جانشین حضرت مولانا نور الدین سے رجوع کیا۔

(۳) خطبۂ علی گڑھ [۱۹۱۰ء] میں جماعت احمدیہ کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: ''پنجاب میں اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ اس جماعت کی شکل میں ظاہر ہوا ہے جسے فرقہ ''قادیانی'' کہتے ہیں۔''

(۴) یہ اسی رائے کا نتیجہ ہوگا کہ انھی دنوں علامہ نے اپنے بڑے بیٹے بھائی آفتاب مرحوم کو جو سیالکوٹ کے ایک مشن سکول میں تعلیم پا رہے تھے قادیان بھیج کر وہاں کے تعلیم الاسلام سکول میں داخل کرایا۔

(۵) ۱۹۱۳ء میں چچا جان کو ایک ذاتی معاملہ میں شرعی فتوے کی ضرورت پڑی تو اپنے دوست مرزا جلال الدین بیرسٹر کو قادیان بھیجا کہ مولانا نور الدین سے مسئلہ دریافت کریں۔ حضرت مولانا نے جو مشورہ دیا علامہ نے اس پر عمل کیا۔

(۶) مارچ ۲۷ء میں بانی سلسلہ احمدیہ کے دوسرے جانشین مرزا بشیر الدین محمود احمد کا ایک لیکچر ''مذہب اور سائنس'' کے موضوع پر علامہ اقبال کی زیر صدارت لاہور میں ہوا۔ لیکچر کے بعد صدارتی خطبہ میں علامہ نے فرمایا ''ایسی پر از معلومات تقریر بہت عرصہ بعد لاہور میں سننے میں آئی ہے اور خاص طور پر جو قرآن کی آیات سے مرزا صاحب نے استنباط کیا ہے وہ نہایت عمدہ ہے۔''

(۷) ۵ر ستمبر ۳۰ء کو علامہ نے جماعت احمدیہ کے امام کے سیکرٹری کو ایک خط میں لکھا: ''چونکہ آپ کی جماعت منظم ہے اور نیز بہت سے مستعد آدمی اس جماعت میں موجود ہیں اس واسطے آپ بہت مفید کام مسلمانوں کے لیے انجام دے سکیں گے۔''

(۹) ۱۹۳۱ء میں احمدیہ مسجد لندن کے امام مولانا فرزند علی نے علامہ اقبال اور بعض دوسرے اکابرین کو مسجد میں ایک تقریب میں شمولیت کی دعوت دی۔ مولانا غلام رسول مہر بھی اس تقریب میں شامل ہوئے۔ انھوں نے لکھا کہ اقبال نو مسلم انگریزوں کی زبان سے قرآن مجید سن کر خوش ہوئے۔

(۱۰) ۳۲ء میں چودھری محمد احسن کے نام اپنے خط میں اقبال نے لکھا "اشاعتِ اسلام کا جوش جوان [بانی سلسلۂ احمدیہ] کی جماعت کے اکثر افراد میں پایا جاتا ہے، قابلِ قدر ہے۔"

(۱۱) انجمنِ حمایتِ اسلام کی مجلسِ عاملہ کے دو ایک احمدی بھی رکن ہوتے تھے۔ محاذ آرائی سے پہلے علامہ نے کبھی اس پر اعتراض نہ کیا۔ اسی طرح مسلم لیگ اور مسلم کانفرنس میں احمدیوں کی شمولیت پر علامہ کی طرف سے کبھی اعتراض نہ ہوا۔ بلکہ ایک سال تو چودھری ظفر اللہ خان احمدی، لیگ کے صدر بھی رہے لیکن علامہ کی طرف سے کوئی احتجاج نہیں ہوا۔

(۱۲) پنجاب کونسل کے انتخاب میں چودھری ظفر اللہ خان ایک مسلم حلقہ سے منتخب ہوئے۔ علامہ اقبال کی طرف سے چودھری صاحب کے ایک مسلم حلقہ سے منتخب ہونے پر کوئی اعتراض نہ ہوا۔

یہ معلومات درج کرنے کے بعد شیخ اعجاز احمد لکھتے ہیں:

> مندرجہ بالا حقائق اس بات کا بین ثبوت ہیں کہ ۳۵ء کے آغاز تک علامہ اقبال کے نزدیک احمدی دائرہ اسلام سے خارج نہ تھے... احمدی جماعت جو بقول علامہ اقبال 'اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ' تھی ۳۵ء میں ایکا ایکی کیوں علامہ اقبال کی رائے میں دائرہ اسلام سے یکسر خارج ہوگئی۔ ۳۱

اس کیوں کا جواب جو شیخ اعجاز احمد نے دیا ہے، وہ محلِ نظر ہے۔ اپنی تبدیلی رائے کی جو وجوہ اقبال نے خود بیان کی ہیں: انھیں غلط ٹھہرانے کا کوئی جواز نہیں ہے، لیکن ان اُمور پر نظر ڈالنے سے پہلے شمیم رجز کا الزام فیصلہ طلب ہے۔ موصوف نے اعجاز احمد کی کتاب مظلوم اقبال کی بنیاد پر علامہ اقبال کے ۱۹۳۵ء یا اس سے بھی بعد تک 'کٹر قادیانی' ہونے کا جو دعویٰ کیا ہے وہ صریحاً غلط ہے۔ اس ضمن میں شیخ اعجاز احمد کے دلائل وشواہد کا ماحصل یہ ہے کہ ۱۹۳۵ء سے پہلے علامہ احمدیوں کو دائرہ اسلام سے خارج قرار نہ دیتے تھے۔ معترض شمیم رجز کا دعویٰ اس سے مختلف ہے اور غلط بیانی پر مبنی ہے۔ موصوف نے اقبال

کو کٹر قادیانی لکھا ہے۔ یہ جسارت بدبختانہ اور افسوسناک ہے اور اس پر اصرار شرمناک ہے۔ اقبال ایک دن کے لیے بھی قادیانی نہیں رہے تھے۔ اُنھوں نے مرزا غلام احمد یا کسی بھی دوسرے قادیانی امیر کے ہاتھ پر کبھی بیعت نہیں کی تھی اور نہ کبھی ایک لمحے کے لیے ختمِ نبوت کے عقیدے سے دست بردار ہوئے۔ جب بیعت کی دعوت دی گئی تو اسے ایک نظم لکھ کر رد کر دیا اور ختمِ نبوت کے عقیدے کا ہمیشہ اظہار و اعلان کرتے رہے۔

تبدیلی رائے کا معاملہ

شیخ اعجاز احمد نے، قادیانیت کے ضمن میں، اقبال کی تبدیلی رائے کی وجوہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

> احمدیت کے متعلق علامہ کی رائے میں تبدیلی، جس کے لیے شاید قلبِ ماہیت کا لفظ زیادہ موزوں ہو، کی وجہ کانگرس احرار سازش کے تحت احرار کا دباؤ اور ان کی ریشہ دوانیاں تھیں۔ سازشیوں کی خوش قسمتی سے انھی دنوں ایک ذاتی معاملہ میں علامہ کا احساسِ محرومی بھی شامل ہوگیا جس کی وجہ سے احمدیت کے خلاف ان کے بیانات میں وہ شدت اور تلخی در آئی جو عام طور پر ان کے شیوہ کے مطابق نہ تھی۔ ۳۲

مبینہ احساسِ محرومی کے ضمن میں شیخ موصوف لکھتے ہیں کہ ''احرار کی خوش قسمتی سے انھی دنوں ایک واقعہ ایسا ہوا جس نے علامہ کو احمدیہ جماعت سے کشیدہ کرنے میں احرار کی مدد کی۔ سر فضل حسین وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کے رکن جون ۱۹۳۲ء سے چار ماہ کی رخصت پر جانے والے تھے۔ ان کی جگہ عارضی تقرری کے لیے علامہ کا نام بھی لیا جا رہا تھا لیکن حکومتِ برطانیہ نے چودھری ظفر اللہ خان ایک احمدی کو مقرر کر دیا۔'' ۳۳

شیخ اعجاز احمد کی بیان کردہ وجوہ سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ اقبال یقین کے ایسے مرتبے پر فائز تھے کہ کونسل کی رکنیت اور وہ بھی عارضی نوعیت کی، ان کے قلب کی ماہیت کو بدل نہیں سکتی تھی۔ اس دور کے کام پر نظر ڈالیں تو اقبال کے وجدان کا اندازہ بآسانی کیا جا سکتا ہے۔ بالِ جبریل کی نظم ''دُعا'' جو ایک تمہید ہے نظم مسجد قرطبہ کی اس کا ایک شعر ہے:

میرا نشیمن نہیں درگہِ میر و وزیر!
میرا نشیمن بھی تو خاکِ نشیمن بھی تو!

اسی طرح ۱۹۳۳ء کے اواخر کی ایک غزل کا ایک شعر ہے:

محبت خویشتن بینی محبت خویشتن داری
محبت آستانِ قیصر و کسریٰ سے بے پروا۳۴

شدت، تلخی بلکہ دشنام طرازی مرزا غلام احمد کی تحریروں میں ہے۔۳۵ شدت اور تلخی کا الزام اعجاز احمد نے علامہ اقبال پر عائد کر دیا ہے۔ ایک تو اس الزام کی چھان بین ضروری ہے۔ دوسرا معاملہ اقبال کی تبدیلی رائے کی وجوہ کا ہے۔ جو وجوہ شیخ موصوف نے بیان کی ہیں کیا وہ درست ہیں؟ یا اعتبار ان وجوہ کا ہے جو اقبال نے خود بیان کی ہیں۔ شیخ اعجاز احمد نے ڈاکٹر جاوید اقبال کو ایک نوٹ بھیجا تھا جسے اُنھوں نے زندہ رُود میں شامل کر کے اس پر تبصرہ کیا اور انصاف کی بات یہ ہے کہ قادیانیت کے بارے میں اقبال کی تبدیلی رائے کے ضمن میں شیخ موصوف کی بیان کردہ دونوں مذکورہ وجوہ کو دلائل سے رد کر دیا۔۳۶ اس طویل بحث کے آخر میں، اقبال کی علالت اور آواز بیٹھتے چلے جانے [۱۹۳۴ء سے] کی گواہی پیش کر کے، جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ ''اس حالت میں یہ کہنا کہ اقبال وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کی رکنیت کے امیدوار تھے یا اس منصب پر تقرری کے خواب دیکھ رہے تھے اور جب ان کی بجائے یہ منصب وزیر ہند نے سر ظفر اللہ کو سونپ دیا اصل حقائق سے بے خبری ہے یا انھیں تعصب کی... آنکھ سے دیکھنا ہے۔''

شیخ اعجاز احمد نے مظلوم اقبال کے ایک باب میں زندہ رُود پر تبصرہ کیا ہے لیکن قادیانیت کی بحث کو دادا جان، ابا جان اور علامہ اقبال کی بیعت کے معاملے تک محدود رکھا ہے۔ ان کے نزدیک شیخ نور محمد نے مرزا قادیانی کی بیعت کی تھی لیکن ۱۹۰۲ء میں جماعت احمدیہ سے علاحدگی اختیار کر لی۔ شیخ عطا محمد ہمیشہ احمدی رہے اور علامہ اقبال نے کبھی بیعت نہ کی۔۳۷ قادیانیت کے ضمن میں جاوید اقبال نے علامہ اقبال کی تبدیلی رائے کی مبینہ وجوہ پر جو تبصرہ کیا ہے، اعجاز احمد نے اس پر بحث نہیں کی اور اگلے [۲۳ ویں] باب

میں اپنا نوٹ شامل کر دیا ہے۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اقبال کی تبدیلی رائے کے پس منظر میں احرار کا کوئی کردار ہے تو بھی اقبال کے مؤقف کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ شیخ اعجاز احمد کو علامہ اقبال کے بیان کردہ نکات پر بات کرنا چاہیے تھی لیکن اس بھاری پتھر کو اُٹھانے کی اُنھوں نے ہمت نہ کی۔ صرف اس بات کی تردید کی کہ احمدی جناب رسالت مآبؐ کی نبوّت سے برتر کسی نبوّت کے قائل ہیں۔ یہ مؤقف بھی متنازعہ ہے، مثلاً شیخ عبدالماجد کا دعویٰ مختلف ہے۔ علامہ اقبال نے جو کچھ لکھا پختہ دلیل اور فکر و بصیرت کے ساتھ لکھا۔ ان کے اُسلوب میں عالمانہ و مفکرانہ وقار، واضح طور پر، دیکھا جا سکتا ہے۔ کچھ نکات یہاں درج کے جاتے ہیں:

☆ ہر ایسی مذہبی جماعت جو تاریخی طور پر اسلام سے وابستہ ہو لیکن اپنی بنا نئی نبوّت پر رکھے اور بزعمِ خود اپنے الہامات پر اعتقاد نہ رکھنے والے تمام مسلمانوں کو کافر سمجھے، مسلمان اسے اسلام کی وحدت کے لیے ایک خطرہ تصوّر کرے گا اور یہ اس لیے کہ اسلامی وحدت ختمِ نبوّت سے ہی استوار ہوتی ہے۔ ۳۸

☆ اسلامی ایران میں موبدانہ [The Magian] اثر کے تحت ملحدانہ تحریکیں اُٹھیں اور اُنھوں نے بروز، حلول، ظِل وغیرہ اصطلاحات وضع کیں... حتیٰ کہ مسیح موعود کی اصطلاح بھی اسلامی نہیں بلکہ اجنبی ہے اور اس کا آغاز بھی اسی موبدانہ تصوّر میں ملتا ہے۔ یہ اصطلاح ہمیں اسلام کے دورِ اوّل کی تاریخ اور مذہبی ادب میں نہیں ملتی۔ ۳۹

☆ ایران میں بہائیوں نے ختمِ نبوّت کے اُصول کو صریحاً جھٹلایا لیکن ساتھ ہی اُنھوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ وہ الگ جماعت ہیں اور مسلمانوں میں شامل نہیں ہیں۔ ہمارا ایمان ہے کہ اسلام بحیثیتِ دین کے خدا کی طرف سے ظاہر ہوا لیکن اسلام بحیثیتِ ملت رسولِ کریمؐ کی شخصیت کا مرہونِ منت ہے۔ میری رائے میں قادیانیوں کے سامنے صرف دو راہیں ہیں۔ یا وہ بہائیوں کی تقلید کریں یا پھر ختمِ نبوّت کی تاویلوں کو چھوڑ کر، اس اُصول کو، اس کے پورے مفہوم کے ساتھ

قبول کریں۔[۴۰]

☆ اگر کسی قوم کی وحدت خطرے میں ہو، تو اس کے لیے اس کے سوا چارۂ کار نہیں رہتا کہ وہ معاندانہ قوتوں کے خلاف اپنی مدافعت کرے۔ پھر یہ کیا مناسب ہے کہ اصل جماعت کو رواداری کی تلقین کی جائے حالانکہ اس کی وحدت خطرے میں ہو اور باغی گروہ کو تبلیغ کی پوری اجازت ہو اگرچہ وہ تبلیغ جھوٹ اور دشنام سے لبریز ہو۔[۴۱]

☆ بانی تحریک نے ملّتِ اسلامیہ کو سڑے ہوئے دودھ سے تشبیہ دی تھی اور اپنی جماعت کو تازہ دودھ سے اور اپنے مقلدین کو ملّت اسلامیہ سے میل جول رکھنے سے اجتناب کا حکم دیا تھا۔ علاوہ بریں ان کا بنیادی اُصولوں سے انکار، اپنی جماعت کا نیا نام (احمدی) مسلمانوں کی نماز سے قطعِ تعلق، نکاح وغیرہ کے معاملات میں مسلمانوں سے بائیکاٹ اور ان سب سے بڑھ کر یہ اعلان کہ دُنیائے اسلام کافر ہے، یہ تمام اُمور قادیانیوں کی علاحدگی پر دال ہیں۔ میری رائے میں حکومت کے لیے بہترین طریق کار یہ ہوگا کہ وہ قادیانیوں کو ایک الگ جماعت تسلیم کرے۔ یہ قادیانیوں کی پالیسی کے عین مطابق ہوگا اور مسلمان ان سے ویسی رواداری سے کام لے گا جیسے وہ باقی مذاہب کے معاملے میں اختیار کرتا ہے۔[۴۲]

☆ مسلمانوں کے بے شمار فرقوں کے مذہبی تنازعوں کا ان بنیادی مسائل پر کچھ اثر نہیں پڑتا جن مسائل پر سب فرقے متفق ہیں، اگرچہ وہ ایک دوسرے پر الحاد کے فتوے ہی دیتے ہوں۔[۴۳]

تبدیلی رائے کی وجوہ بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> مجھے یہ تسلیم کرنے میں کوئی باک نہیں کہ اب سے ربع صدی پیشتر مجھے اس تحریک سے اچھے نتائج کی امید تھی۔ اس تقریر [خطبۂ علی گڑھ، ۱۹۱۱ء] سے بہت پہلے مولوی چراغ مرحوم نے جو مسلمانوں میں کافی سربرآوردہ

تھے اور انگریزی میں اسلام پر بہت سی کتابوں کے مصنف بھی تھے بانیِ تحریک سے تعاون کیا اور جہاں تک مجھے معلوم ہے، کتاب موسومہ 'براہین احمدیہ' میں اُنھوں نے بیش قیمت مدد بہم پہنچائی۔ لیکن کسی مذہبی تحریک کی اصل رُوح ایک دن میں نمایاں نہیں ہو جاتی۔ اچھی طرح ظاہر ہونے کے لیے برسوں چاہئیں۔ تحریک کے دو گروہوں کے باہمی نزاعات اس امر پر شاہد ہیں کہ خود ان لوگوں کو جو بانیِ تحریک کے ساتھ ذاتی رابطہ رکھتے تھے، معلوم نہ تھا کہ تحریک آگے چل کر کس راستہ پر پڑ جائے گی۔ ذاتی طور پر میں اس تحریک سے اس وقت بیزار ہوا تھا جب ایک نئی نبوّت، بانیِ اسلام کی نبوّت سے بالاتر نبوّت، کا دعویٰ کیا گیا تھا اور تمام مسلمانوں کو کافر قرار دیا گیا.... درخت جڑ سے نہیں پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ اگر میرے موجودہ رویہ میں کوئی تناقض ہے تو یہ بھی ایک زندہ اور سوچنے والے انسان کا حق ہے کہ وہ اپنی رائے بدل سکے۔ بقول ایمرسن صرف پتھر اپنے آپ کو نہیں جھٹلا سکتے۔[۴۴]

شیخ اعجاز احمد اس بیان کو ہدف اعتراض بناتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "بانی سلسلۂ احمدیہ نے کبھی حضور رسالت مآب کی نبوّت سے برتر نبوّت کا دعویٰ نہیں کیا نہ کوئی احمدی بانیِ سلسلہ احمدیہ کو سرکارِ دو عالمؐ سے برتر یقین کرتا ہے۔ حضرت محمد مصطفیؐ کو قرآنِ حکیم میں خاتم النبیین کہا گیا ہے اور انھیں خاتم النبیین تسلیم کرنا ہر احمدی کا جزوِ ایمان ہے۔ حضور رسالت مآب کی نبوّت سے برتر نبوّت کے دعوے کی تہمت احراریوں اور علامہ کے حاشیہ نشینوں نے ان کے عشقِ رسولؐ کو exploit کرتے ہوئے ان کو احمدیت کے خلاف بھڑکانے کے لیے تراشی اور علامہ نے اسے درست باور کر لیا... ان دنوں احمدیت کے خلاف ایسی ایسی بے بنیاد اور بے سر وپا باتیں ان کے حضور بیان کی جاتیں اور باور کر لی جاتیں۔ اس کے متعلق سوائے اس کے اور کیا کہا جائے: غیروں سے کہا تم نے غیروں سے سنا تم نے / کچھ ہم سے کہا ہوتا کچھ ہم سے سنا ہوتا۔"[۴۵]

کشمیر کمیٹی میں قادیانیوں کے ساتھ کام کرنے کی وجہ سے اقبال کو اس مسئلے کی سنگینی کا احساس ہوا۔ غور وفکر کے بعد وہ ایک حتمی نتیجے تک پہنچ چکے تھے۔ ۱۹۳۵ء میں مرزائیت کے خلاف عام تحریک کا آغاز ہوا تو اقبال نے، اس مسئلے کے بارے میں اپنا مؤقف پیش کردیا۔ شیخ اعجاز احمد نے دو بنیادی مسائل پر تبصرہ کرنے سے گریز کیا۔ اصل مسئلہ 'نئی نبوت' کا تھا اور اس کے نتیجے میں 'مسلمانوں کو کافر' قرار دینے کا۔ دونوں مسائل سے پہلوتہی کرتے ہوئے، شیخ موصوف نے 'برتر نبوت' پر اظہار خیال کیا اور یہ مؤقف پیش کیا کہ حضور رسالت مآب کی نبوت سے برتر نبوت کا عقیدہ رکھنے کا الزام احمدیوں پر تہمت ہے۔ بنیادی مسئلے کے ضمن میں، جس سے جملہ قباحتوں نے جنم لیا، اقبال کا مؤقف بالکل واضح ہے:

> وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم جسے اسلام کہتے ہیں مکمل اور ابدی ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی ایسے الہام کا امکان ہی نہیں ہے جس سے انکار کفر کو مستلزم ہو۔ جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے، وہ اسلام سے غداری کرتا ہے۔ قادیانیوں کا اعتقاد ہے کہ تحریکِ احمدیت کا بانی ایسے الہام کا حامل تھا لہٰذا وہ تمام عالمِ اسلام کو کافر قرار دیتے ہیں۔[۳۶]

سوال یہ ہے کہ کیا نبوت کا دعویٰ بار بار نہیں کیا گیا اور مسلمانوں کو کافر بار بار نہیں کہا گیا؟ شیخ موصوف کو اس پر اظہارِ خیال کرنا چاہیے تھا۔ ایک طرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین کہنا اور دوسری طرف مرزا غلام احمد کو کسی بھی قسم کا نبی ماننا صریح تضاد اور دھوکا ہے۔ شیخ اعجاز احمد نے دفاع کیا ہے تو اس بات کا کہ حضور رسالت مآب کی نبوت سے برتر نبوت کا کوئی دعویٰ کیا گیا ہے۔ ایسے دعوے کی تہمت ان کے نزدیک احراریوں اور اقبال کے حاشیہ نشینوں کی طرف سے اقبال کو بھڑکانے کی کوشش تھی۔ شیخ عبدالماجد نے شیخ اعجاز احمد کی حمایت میں، بانیِ اسلام سے برتر نبوت کے دعوے کو اتہام قرار دیتے ہوئے، امامِ جماعت احمدیہ کی تحریروں کا ثبوت مانگا ہے۔[۳۷]

قادیانیت کا طریقۂ واردات نرالا ہے۔ پروفیسر محمد الیاس برنی نے قادیانی

مذہب کا علمی محاسبہ منظرِ عام پر لا کر، قادیانیت کو، مرزا غلام احمد اور ان کے جانشینوں کی تحریروں کے حوالے کے ساتھ، اقتباسات نقل کر کے، علمی انداز سے واضح کر دیا ہے۔ اُنھوں نے کتاب کی دوسری فصل 'نبوت کی تمہید' کے عنوان سے قلمبند کی ہے۔ تیسری فصل کا عنوان نبوت کی تحصیل ہے۔ چوتھی فصل 'نبوت کی تکمیل' کے مباحث پر مشتمل ہے۔ نبوت کی تکمیل کے مدارج بھی عجیب ہیں۔ پہلے بار بار یہ دعویٰ سامنے آتا ہے کہ محمد مصطفیٰ ؐ خاتم النبیین ہیں۔ پھر بار بار دعویٰ کیا جاتا ہے کہ میں ان کا بروز اور ظل ہوں اور بالکل وہی ہوں۔ کوئی کسر رہ جائے تو تشریحات سے حقیقی خاتم النبیین کے مقام پر مرزا غلام احمد کو فائز کر دیا جاتا ہے۔ دوسرے حوالوں کو نظر انداز کرتے ہوئے،[۴۸] احمدیہ صد سالہ جشنِ تشکر کے موقع پر دیا گیا امامِ جماعت احمدیہ کا پیغام جو خود شیخ عبدالماجد نے اپنی کتاب اقبال اور احمدیت میں درج کیا ہے، یہاں نقل کیا جاتا ہے:

> مشرقی پنجاب کے ایک چھوٹے سے قصبہ میں ...ایک ایسا مذہبی راہنما مبعوث ہوا جس نے خدا کے اذن سے دورِ آخر میں ظاہر ہونے والے آسمانی مصلح ہونے کا دعویٰ کیا...دُنیا کے تمام بڑے بڑے مذاہب کے پیروکار، کیا یہودی اور کیا عیسائی، کیا مسلمان اور کیا ہندو، کیا بدھ اور کیا زرتشتی اور کیا کنفیوشس کے ماننے والے بھی اپنے اپنے مذہب کی راہ پر آخری زمانہ کے موعود مصلح کی آمد کا انتظار کر رہے تھے۔ یہود کو بھی ایک مسیح کی انتظار تھی جس نے دورِ آخر میں ظاہر ہونا تھا اور عیسائیوں کو بھی ایک مسیح کی آمد کا انتظار تھا۔ مسلمان بھی ایک موعود مسیح کی آمد کے منتظر تھے...ہر مذہب میں ایسی قطعی اور واضح پیش گوئیاں موجود تھیں کہ آخر زمانے میں سچائی کے عالمگیر غلبہ کی خاطر خدا تعالیٰ کسی مصلح کو ضرور بھیجے گا...ایک ایسے موعود عالم کو مبعوث فرمانا تھا جو تمام مذاہب کے موعود مصلحین کی بھی نمائندگی کرتا، تا بنی آدم کو ایک عالمی وحدت کی لڑی میں پرو کر توحید خالق کا ایک رُوح پرور نظارہ، توحید خالق کے آئینے میں دکھایا جائے۔[۴۹]

مرزا غلام احمد انگریزوں کے پرجوش وفادار تھے۔ انگریز استعماری قوت تھے اور مرزا صاحب غلامی پر رضامند۔ ''مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگ'' کا کامل نمونہ وہی تھے۔ ایسا شخص توحید خالق کا رُوح پرور نظارہ، توحید خالق کے آئینے میں کیسے پیش کرسکتا تھا اور اگر یہ رُوح پرور نظارہ اسی نے پیش کیا ہے تو قرآنِ حکیم کی کیا ضرورت اور افادیت باقی رہ جاتی ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ ہندوؤں، عیسائیوں اور یہودیوں وغیرہ کے ساتھ مسلمان بھی اگر اسی کا انتظار کررہے تھے: مسلمان جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت ہیں اور انھیں لازمی طور پر خاتم الانبیا مانتے ہیں اور خاتمیت کو اللہ کی عظیم نعمت تصوّر کرتے ہیں؛ اگر وہ کسی اور دورِ آخر کے مسیح موعود یعنی نبی کا انتظار کررہے تھے تو حضور رسالت مآب کا کیا مقام باقی رہ جاتا ہے۔ بعد کی ایسی توضیحات سے پہلے ہی، خود مرزا غلام احمد کے دعوؤں کی روشنی میں علامہ اقبال نے اس صورتِ حال کا ادراک کرلیا تھا۔ اقبال کا مؤقف پیش کرنے سے پہلے، مرزا قادیانی کے، کچھ دعوے نقل کردینا مناسب ہے۔ موصوف کا دعویٰ ہے کہ ''یہ کس قدر لغو اور باطل عقیدہ ہے کہ ایسا خیال کیا جائے کہ بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وحی الٰہی کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہوگیا ہے'' اور ''یہ بات روزِ روشن کی طرح ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوّت کا دروازہ کھلا ہے۔'' نیز ''میں بار ہا بتلا چکا ہوں کہ میں بموجب آیت و آخرین منھم کمایلحقوبھم بروزی طور پر وہی نبی خاتم الانبیا ہوں اور خدا نے آج سے بیس برس پہلے براہینِ احمدیہ میں، میرا نام محمدؐ اور احمدؐ رکھا ہے اور مجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی وجود قرار دیا ہے۔'' مزید یہ کہ ''میں آدم ہوں، میں نوحؑ ہوں، میں داؤدؑ ہوں، میں عیسیٰ ابن مریم ہوں، میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہوں۔'' [50] اقبال اس فریب کا پردہ چاک کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> جب میں بانیِ احمدیت کی نفسیات کا مطالعہ ان کے دعویٰ نبوّت کی روشنی میں کرتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے دعویٰ کے ثبوت میں پیغمبر اسلام کی تخلیقی قوت کو صرف ایک نبی یعنی تحریکِ احمدیت کے بانی کی پیدائش تک محدود کرکے پیغمبر اسلام کے آخری نبی ہونے سے انکار کردیتا ہے۔

اس طرح یہ نیا پیغمبر چپکے سے اپنے روحانی مورث کی ختمِ نبوت پر متصرف ہو جاتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ میں پیغمبرِ اسلام کا "بروز" ہوں۔ اس سے وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ پیغمبرِ اسلام کا بروز ہونے کی حیثیت سے اس کا خاتم النبیین ہونا دراصل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا ہے۔ ۵۱

قادیانیوں کے بودے دلائل

علامہ اقبال نے ۱۹۳۵ء میں مرزائیوں کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیا۔ اس سے پہلے شیخ اعجاز احمد کے نزدیک "احمدیوں کے دو ایک عقائد سے اتفاق اور دو ایک سے اختلاف کے باوجود علامہ عمر بھر اپنے قول و فعل سے احمدیوں کو مسلمانوں کا ایک فرقہ تسلیم کرتے رہے تھے۔" ۵۲ یہ درست ہے کہ اقبال نے احمدیوں کو ۱۹۳۵ء سے پہلے دائرہ اسلام سے خارج قرار نہیں دیا تھا؛ تاہم "دو ایک عقائد سے اتفاق" والی بات محلِ نظر ہے۔ احمدیوں کا لاہوری فرقہ مرزا غلام احمد کو مجدد مانتا ہے جبکہ اقبال نے ایسا نہیں کیا۔ قادیانی مرزا غلام احمد کو مسیح موعود، بروزی یا ظلی نبی مانتے ہیں۔ اقبال نے ان عقائد سے کبھی اتفاق نہیں کیا۔ حقیقت یہی ہے کہ علامہ اقبال نے قادیانیت کے کسی بنیادی عقیدے سے کبھی اتفاق نہیں کیا۔ اقبال سمیت جن اکابر نے، قادیانیوں کو، غیر مسلم قرار دینے میں کوتاہی یا تاخیر کی؛ اس سے قادیانیت کا جواز نہیں نکلتا۔ دعویٰ نبوت کے ساتھ ہی علما نے مرزا قادیانی کو کافر اور مرتد قرار دے دیا تھا۔ اقبال کی توجہ اس مسئلے کی طرف بطورِ خاص جب مبذول ہوئی تو انھوں نے ہر قسم کے احمدیوں کو غیر مسلم قرار دے دیا۔ اس پر امتِ مسلمہ کا اجماع ہوتا گیا۔ اقبال نے نہ صرف اپنی کوتاہی کا ازالہ کیا بلکہ مذہبی، سیاسی اور تمدنی اعتبار سے قادیانیت کی بنیادیں ہلا دیں۔ اس سے پہلے کی صورتِ حال کو قادیانی بار بار یاد کرتے ہیں اور اسے قادیانیت کا جواز بنانا چاہتے ہیں۔ ان کی کوشش، بطورِ خاص، یہ ہے کہ علامہ اقبال کا احمدیت سے گہرا تعلق ثابت کیا جائے اور اسے قادیانیت کی تقویت کا ذریعہ بنایا جائے۔ یہ کوششیں اگرچہ عرصے سے جاری تھیں۔ ۵۳ تاہم ایک بلند بانگ دعویٰ شیخ عبدالماجد نے کیا ہے۔ "اقبال کا احمدیت کے ساتھ گہرا تعلق" کا عنوان قائم کر کے لکھتے ہیں:

واضح رہے کہ برِ صغیر کے متعدد مسلم مشاہیر ایسے ہیں، جنھوں نے بانی سلسلۂ احمدیہ یا احمدیت کی مخالفت نہیں کی یا تعریف کی ہے۔ ان میں مولانا شبلی نعمانی، مولانا حالی، مولانا اکبر الٰہ آبادی، مولانا عبدالحلیم شرر، علامہ کے اُستاد مولانا سیّد میر حسن، خواجہ حسن نظامی، مولانا غلام رسول مہر، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا محمد علی جوہر، مولانا عبدالماجد دریابادی وغیرہ شامل تھے۔ لیکن ان میں سے کسی کا بھی احمدیت کے ساتھ ایسا گہرا تعلق نہیں رہا کہ اس نے اپنے لختِ جگر کو دینی تعلیم کے حصول کے لیے سالہا سال تک قادیان بھجوائے رکھا ہو۔ بانی سلسلہ احمدیہ کو ہندی مسلمانوں میں غالباً سب سے بڑے دینی مفکر کے طور پر پیش کیا ہو۔ آپ کی جماعت کو ''اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ'' قرار دیا ہو۔ پھر کسی کا بھی اتنا گہرا تعلق نہیں رہا کہ اس نے اپنے ذاتی یا رفیقۂ حیات کے معاملات کے سلسلے میں شرعی فتوے قادیان سے منگوائے ہوں۔ وفاتِ مسیح کا اقرار کیا ہو اور اُمت میں نئے مسیحا [New Christ] کی ضرورت کو تسلیم کیا ہو۔ احمدیت کے خلاف محاذ آرائی کے دور میں بھی ''صالح آدمی'' قرار دیتے ہوئے اپنے اس عزیز کو اپنے نابالغ بچوں کے اولیاء میں شامل کیا ہو جو کچھ عرصہ پیشتر تحریکِ احمدیہ میں شامل ہو چکا ہو۔ ۵۴

یہ بیان متعدد حوالوں سے مغالطہ انگیز ہے۔ اس میں موجود دلائل کی چھان بین کی جائے تو بظاہر یہ وزنی دلائل ہلکے نکلتے ہیں۔ مسلم مشاہیر میں سے جس نے جب قادیانی مسئلے کی طرف توجہ دی، قادیانیت سے برملا اختلاف کیا۔ خواجہ حسن نظامی نے، اخبار الفضل قادیان کے مطابق مختلف اخباروں اور رسالوں میں سلسلۂ احمدیہ کے خلاف مضامین لکھے۔ ۵۵ اسی طرح قادیانی جماعت لاہور کے اخبار 'پیغامِ صلح' میں مولانا ابوالکلام آزاد کی یہ تحریر شائع کی گئی:

باقی رہے مرزا [غلام احمد قادیانی] صاحب کے دعاوی تو میں نہیں سمجھتا کہ

کوئی شخص جس نے اسلام کے اُصول ومبادیات کو سمجھا ہے اور عقلِ سلیم سے بے بہرہ نہیں، یہ دعاوی ایک لحہ بھی تسلیم کر سکتا ہے۔ ۵۶

خود علامہ اقبال کی ایک تحریر جو 'الفضل قادیان' کے مطابق ۱۱/اپریل ۱۹۱۶ء کو شائع ہوئی، توجہ طلب ہے۔ 'الفضل' کا حسبِ ذیل اقتباس پروفیسر الیاس برنی نے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے:

لمعات میں ڈاکٹر محمد اقبال صاحب پی ایچ ڈی بیرسٹرایٹ لا کا ایک مضمون چھپا ہے جس میں وہ لکھتے ہیں کہ جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی ایسے نبی کے آنے کا قائل ہے جس کا انکار مستلزمِ کفر ہو، وہ خارج از دائرہ اسلام ہے۔ اگر قادیانی جماعت کا بھی یہی عقیدہ ہے تو وہ بھی دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ ۵۷

''اگر'' کے استعمال سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کی نظر، ابھی تک، قادیانی لٹریچر پر نہیں تھی۔ راقم کی کتاب معترضینِ اقبال میں ایک باب ''قادیانی'' کے عنوان سے شامل ہے۔ اس کا آغاز ان جملوں سے ہوا ہے:

انسان کے اختیار میں سب کچھ نہیں ہے۔ کبھی اس کی آنکھ کا پردہ پر کاہ کی طرح بے نور ہو سکتا ہے اور کبھی توفیقِ ایزدی کے باعث وہ اِس جہان اور اُس جہان پر بیک وقت نگاہ ڈال سکتا ہے۔ زبورِ عجم کی ابتدا میں اقبال نے یہ نکتہ بیان کیا ہے:

می شود پردۂ چشم پر کاہے گاہے
دیدہ ام ہر دو جہاں را بنگاہے گاہے

اقبال ہندی وطنی قومیت کے علمبردار تھے اور چند برسوں کے دوران اس کی حمایت اور اس کے فروغ کے لیے متعدد پر تاثیر نظمیں لکھی تھیں لیکن جلد ہی اسے ترک کر کے اسلامی قومیت کے نقیب بن گئے۔ اسی طرح وحدت الوجود کے خلاف اسلام نظریے کو ترک کرنے کے لیے اقبال نے زیادہ وقت نہ لیا، لیکن قادیانیت کا مسئلہ مدتوں تک ان کی خاص

توجہ کا مرکز نہ بن سکا اور ایک صحیح فیصلے تک پہنچنے کے لیے اُنھوں نے بہت عرصہ لیا۔

علاوہ ازیں یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ مرزا غلام احمد قادیانی اور ان کی جماعت کا طریق کار فریب دہی پر مبنی رہا ہے۔ دعوؤں میں تضاد، ابہام اور التباس حیران کن حد تک ہے۔ اس کا اندازہ پروفیسر الیاس برنی کی کتاب قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ پڑھ کر ہوتا ہے۔ پروفیسر موصوف نے اپنے مطالعے کا حاصل حسب ذیل جملوں میں پیش کیا ہے:

> مرزا صاحب کی خوش عقیدگیوں کے مضامین تو مسلمانوں کو لبھانے اور پھسلانے کے واسطے قادیانی صاحبان بڑے شدومد سے شائع کرتے ہیں۔ چنانچہ اسی قسم کا ایک رسالہ ''عقائد احمدیہ'' کے نام سے حیدر آباد میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ خوب سبز باغ دکھایا ہے لیکن دو بردوم کے اعتقادات جو قادیانی مذہب کی جان ہیں ''رُوحِ رواں'' ہیں، قادیانیوں کا دین وایمان ہیں، وہ غیروں اور ارادت مندوں کے سامنے بھولے سے بھی بیان میں نہیں آتے۔ وہ دراصل پکے قادیانیوں کا حصہ ہیں۔ کچوں کے واسطے رازِ سربستہ ہیں۔ اگر کوئی بطور خود کتابوں کا مطالعہ کرے تو قادیانی لٹریچر میں بڑا کمال ہے۔ اس درجہ تکرار، تضاد، ابہام اور التباس ہے کہ اکثر مباحث بھول بھلیاں نظر آتے ہیں۔ عقل حیران اور طبیعت پریشان ہو جاتی ہے۔[۵۸]

چنانچہ علامہ اقبال کا یہ مؤقف صائب ہے کہ ربع صدی پیشتر مجھے اس تحریک سے اچھے نتائج کی امید تھی لیکن درخت جڑ سے نہیں پھل سے پہچانا جاتا ہے اور کسی مذہبی تحریک کی اصل رُوح ایک دن میں نمایاں نہیں ہو جاتی، نیز تحریک کے دو گروہوں کے باہمی نزاعات اس امر پر شاہد ہیں کہ خود ان لوگوں کو جو بانی تحریک کے ساتھ ذاتی رابطہ رکھتے تھے، معلوم نہ تھا کہ تحریک آگے چل کر کس راستہ پر پڑ جائے گی۔

مختصر یہ کہ شیخ اعجاز احمد کے 'بارہ نکات' اور شیخ عبدالماجد کے 'دلائل' کو ان حقائق

کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ اقبال نے بے شک قادیانی مسئلے کی طرف خاص توجہ تاخیر سے مبذول کی اور ایک صحیح فیصلے تک پہنچنے کے لیے انھوں نے بہت عرصہ لیا لیکن یہ مسئلہ جب ان کی توجہ کا مرکز بنا تو اپنی کوتاہی کا ازالہ اس طرح کیا کہ ساری کسر نکال دی۔ آفتاب کے لیے شیخ اعجاز احمد نے 'بڑے بیٹے' کے الفاظ استعمال کیے اور 'تعلیم الاسلام سکول' میں داخلے کا ذکر کیا۔ یہ درست ہے لیکن شیخ عبدالماجد نے "لختِ جگر" کا استعارہ استعمال کر کے معمولی سا مغالطہ یہاں بھی پیدا کیا۔ آفتاب کو اپنی ماں نے باپ سے دور رکھا ہوا تھا۔ کبھی گجرات اور کبھی سیالکوٹ میں۔ خاندانی اُمور زیادہ تر سیالکوٹ ہی میں طے ہوتے تھے جہاں شیخ عطا محمد کو باثر حیثیت حاصل تھی۔ اقبال بھی بڑے بھائی کا احترام کرتے تھے، ان کے ممنون تھے اور ان کی خوشنودی چاہتے تھے۔ آفتاب اقبال کو 'تعلیم الاسلام ہائی سکول' میں داخل کرایا گیا تھا۔[۵۹] دینی تعلیم کے لیے قادیان میں الگ ادارہ تھا جس کا نام 'مدرسۂ احمدیہ' تھا۔[۶۰] شیخ عبدالماجد نے، دینی تعلیم کے حصول کے لیے، لکھ کر مغالطہ پیدا کیا ہے۔ اقبال نے میٹرک اور ایف اے تک کی تعلیم سکاچ مشن سکول اور کالج سے حاصل کی تھی۔ وہاں ان کا داخلہ شیخ نور محمد کے عیسائیت کے ساتھ گہرے لگاؤ کا مظہر نہیں تھا بلکہ اسے ایک معیاری تعلیمی ادارہ سمجھا جاتا تھا۔

'وفاتِ مسیح' کا اقرار اور 'اُمت میں نئے مسیحا کی ضرورت' کو تسلیم کرنے کے دعوے بھی مغالطہ دینے کی کوششیں ہیں۔ قادیانی اکثر اقبال کی کسی تحریر کا ایک جز نقل کرتے ہیں اور اس سے قادیانیت کے حق میں استدلال کرتے ہیں۔ تحریر کا وہ حصہ جو قادیانیت کو مسترد کرتا ہے، اسے نقل نہیں کرتے۔ سرسری چھان بین سے بھی حقیقت ظاہر ہو جاتی ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ ان لوگوں کا اندازِ تحقیق جعل سازی پر مبنی ہے۔ 'وفاتِ مسیح' اور 'نئے مسیحا کی ضرورت' کو اقبال کے کھاتے میں ڈالنے کا معاملہ اس کی ایک مثال ہے۔ ناظر اصلاح وارشاد، صدر انجمن احمدیہ پاکستان، ربوہ نے لکھا ہے کہ اقبال نے جماعت احمدیہ کے مؤقف وفاتِ مسیح علیہ السلام کو معقول قرار دیا اور یہ اعتراف برملا کیا۔ اس کے بعد سامنے کے اصل حوالے کو نظر انداز کر کے، ایک ثانوی حوالے سے، علامہ اقبال کی یہ تحریر

درج کی:

> جہاں تک میں نے اس تحریک کے منشا کو سمجھا ہے احمدیوں کا یہ اعتقاد ہے کہ مسیحؑ کی موت ایک عام انسان کی موت تھی اور رجعتِ مسیح گویا ایسے شخص کی آمد ہے جو روحانی حیثیت سے اس کا مشابہ ہے۔ اس خیال سے اس تحریک پر ایک طرح کا عقلی رنگ چڑھ جاتا ہے۔[۶۱]

ایک اور قادیانی شیخ نور احمد منیر نے، زیادہ جسارت سے، لکھا ہے کہ "جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے۔ کیا علامہ نے اپنی اس رائے کو کبھی غلط قرار دیا؟ علامہ موصوف وفاتِ مسیح اور مثیلِ مسیح کے مسئلے کو خاص اہمیت دے رہے ہیں اور ان اعتقادات کو معقولیت کی بنا پر درست قرار دے رہے ہیں۔[۶۲]

قادیانیت کے بارے میں علامہ اقبال کا، جواہر لال نہرو کے نام، خط مؤرخہ ۲۱ رجون ۱۹۳۶ء ان کے انگریزی مقالات کے جملہ مجموعوں میں شامل ہے۔[۶۳] اس خط یا مضمون کا ایک ترجمہ میر حسن الدین نے "پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب" کے عنوان سے کیا تھا جو حرفِ اقبال میں شامل ہے۔ اقبال کا مندرجہ بالا اقتباس اسی ترجمے سے لیا گیا ہے۔[۶۴] اصل کے بجائے ثانوی حوالے کا سہارا لینا معنی خیز ہے۔ یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ عقلی رنگ چڑھ جانے سے قادیانی تحریک کو اقبال درست قرار نہیں دے رہے۔ عقلی رنگ چڑھ جانے سے کوئی بات لازماً درست نہیں ہو جاتی۔[۶۵] تاہم اقبال نے اپنا مدعا اس تحریر کے بعد "لیکن" لگا کر بیان کیا ہے اور اس حصۂ تحریر کی تان اس جملے پر ٹوٹی ہے کہ "مسلمانوں کے مذہبی تفکر کی تاریخ میں احمدیت کا وظیفہ ہندوستان کی موجودہ سیاسی غلامی کی تائید میں الہامی بنیاد فراہم رکھتا ہے۔"[۶۶] اقبال کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے اس اہم مضمون کے کچھ اور اقتباسات یہاں درج کیے جاتے ہیں:

☆ خود احمدیوں کا دعویٰ ہے کہ برطانوی شہنشاہیت کی سب سے بڑی خدمت ہے جو انھوں نے انجام دی ہے۔

☆ اگر کافی جہالت اور زود اعتقادی موجود ہو اور کوئی شخص اس قدر بیباک ہو کر

حاملِ الہام ہونے کا دعویٰ کرے۔ جس سے انکار کرنے والا ہمیشہ کے لیے گرفتار لعنت ہو جاتا ہے تو ایک محکوم اسلامی ملک میں ایک سیاسی دینیات کو وجود میں لانا اور ایک ایسی جماعت کو تشکیل دینا آسان ہو جاتا ہے۔ جس کا مسلک سیاسی محکومیت ہو۔

☆ ان لوگوں کی قوتِ ارادی پر ذرا غور کرو جنھیں الہام کی بنیاد پر یہ تلقین کی جاتی ہے کہ اپنے سیاسی ماحول کو اٹل سمجھو۔ پس میرے خیال میں وہ تمام ایکٹر جنھوں نے احمدیت کے ڈراما میں حصہ لیا ہے زوال اور انحطاط کے ہاتھوں میں محض سادہ لوح کٹھ پتلی بنے ہوئے تھے۔

☆ جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اُصولوں پر ایمان رکھتا ہے یعنی توحید اور ختمِ نبوّت تو اس کو ایک راسخ العقیدہ ملا بھی اسلام کے دائرہ سے خارج نہیں کر سکتا.... وحدتِ اسلامی جیسا کہ میں نے پہلے توضیح کی ہے، مشتمل ہے اسلام کے دو بنیادی عقائد پر جن میں پانچ مشہور ارکانِ شریعت کا اضافہ کر لینا چاہیے۔ وحدتِ اسلامی کے یہی عناصر ہیں جو رسولِ کریمؐ کے زمانے سے اب تک قائم ہیں، گو حال میں بہائیوں نے ایران، اور قادیانیوں نے ہندوستان میں ان عناصر میں انتشار پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

☆ وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم جسے اسلام کہتے ہیں مکمل اور ابدی ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی الہام کا امکان ہی نہیں ہے۔ جس سے انکار کفر کو مستلزم ہو۔ جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے وہ اسلام سے غداری کرتا ہے۔

یہ ہے اقبال کا مدعا اور اصل نقطۂ نظر جسے چھپایا گیا۔ بیچ کا ایک جملہ پکڑ کر اور اس کی گمراہ کن تاویل کر کے عبدالمالک اور دوسرے قادیانی حضرات بشمول شیخ عبدالماجد قادیانیت کے ساتھ اقبال کا گہرا تعلق جوڑنے پر مصر ہیں۔ علامہ اقبال وفات وحیاتِ مسیح جیسے مسائل کو الٰہیات کے تراشے ہوئے لات و منات قرار دیتے ہیں۔[۶۷] ان کے نزدیک جو اُمور قابلِ توجہ اور جو مقاصد اہمیت کے حامل تھے اور جن کے حصول کے لیے اُنھوں نے تاریخ ساز کردار ادا کیا وہ کچھ اور تھے۔ فکرِ اقبال کی گرد بھی قادیانیت کی پہنچ سے دور ہے۔

اقبال نے برِصغیر کے مسلمانوں میں آزادی کی رُوح پھونکی۔ فرد اور ملت کا فلسفہ بیان کیا اور الگ مسلم ریاست کو مسلمانوں کی منزل بنایا۔ انھوں نے اسلامی ریاست کے خدوخال، تصوّرِ اجتہاد کی روشنی میں، واضح کیے۔ فرقہ وارانہ، علاقائی اور نسلی تعصبات سے اُوپر اُٹھ کر ملی یکجہتی کی راہ ہموار کی۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان تعمیرِ نو کے عمل سے گزریں، ایک زندہ خاندان کی مانند اسلامی جمہوریتوں کا اتحاد قائم کریں، استعمار کی غلامی اور یلغار سے نجات حاصل کریں، حرّیت مساوات اور اخوت کا نمونہ فراہم کریں اور نیا جہان تخلیق کریں۔ ایک ایسا جہان جو ہوس کے پنجۂ خونی سے محفوظ ہو، آزادی، فلاح اور امن کا گہوارہ ہو، ایسا جہان جو ایمان اور حکمت یا عشق اور خرد کے امتزاج کا مظہر ہو، جہاں معاشرے کی توجہ کا مرکز فرد کی عمدہ ترین تربیت ہو اور فرد اپنی تربیت یافتہ شخصیت کو معاشرے کی اصلاح و فلاح کے لیے وقف کردے اور جو تصوّرِ خودی کا عملی نمونہ فراہم کرے۔ قادیانیت کا مقصد ترکِ جہاد ہے اور مسیحِ موعود نیز ظلی یا بروزی نبی ہونے کے دعوے قادیانیت کی وہ بنیادیں ہیں جو اسلام کے منافی ہیں۔ ان عقائد کے تناظر میں ۱۹۳۵ء سے پہلے بھی اقبال قادیانیت سے دور تھے۔ یہی وہ عقائد و مقاصد ہیں جو قادیانیت کے ساتھ اقبال کے گہرے تعلق یا بالمقابل کھڑے ہونے کا تعین کر سکتے ہیں۔ اس ضمن میں قادیانیوں کے دعووں اور علامہ اقبال کے نظریات پر روشنی ڈالنے سے پہلے ایک اور نکتے کی وضاحت ضروری ہے۔

ہندومت کے ساتھ اقبال کا رویہ

اقبال کی فکری تشکیل میں حصہ دار بننے کی کوشش مختلف گروہوں کی طرف سے ہوتی رہی ہے۔ ۱۶۸ ان میں اہلِ مغرب بشمول عیسائی، اشتراکی، وحدت الوجود کے حامی حتیٰ کہ بہائی شامل ہیں۔ ۱۶۹ اس مقام پر مظفر حسین برنی کی کتاب ''محبِ وطن اقبال'' کے ایک باب بعنوان [اقبال پر] ''ہندوستانی فکر و فلسفے کا اثر'' کے کچھ نکات جو ہندو مذہب یا فکر سے تعلق رکھتے ہیں؛ ذیل میں مختصراً درج کیے جاتے ہیں:

(۱) ''ہم گہرے فلسفیانہ شعور میں ہندومت کی برتری کو تسلیم کرتے ہیں..... [مسلمان] کپل (Kapil) اور شنکراچاریہ جیسی شخصیتیں نہ پیدا کر سکے، نہ کر سکتے تھے۔'' ۱۷۰

(۲) یہ دُنیا جیسا کہ ویدانتی اور بعض صوفیا کہتے ہیں، ایک خواب نہیں بلکہ یہ ''خوابِ بیداری'' ہے: تو چشم بستی و گفتی کہ این جہاں خواب است/کشائے چشم

کہ ایں خواب خوابِ بیداری است (زبورِ عجم)

(تو نے آنکھیں بند کرلیں اور کہنے لگا کہ یہ جہاں خواب ہے۔ آنکھ کھول

کہ یہ خواب نہیں بیداری ہے)

(۳) موت کے بارے میں بھی اقبال کے خیالات آتما کے ہندوستانی نظریہ سے متاثر ہیں۔ وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ انسانی رُوح لافانی ہے۔ اپنی نظم ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' وہ کہتے ہیں:

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

موت کو سمجھے ہیں غافل اختتامِ زندگی
ہے یہ شامِ زندگی، صبحِ دوامِ زندگی

یا یہ اشعار:

ہو اگر خود نگر و خودگر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

(۴) اپنی شاعری کے عہدِ اوّلین میں اقبال نے ویدوں کے ایک اشلوک کو بھی اُردو میں نظم کیا تھا:

خویشوں سے ہو اندیشہ نہ غیروں سے خطر ہو احباب سے کھٹکا ہو نہ اعدا سے حذر ہو
روشن میرے سینے میں محبت کا شرر ہو دل خوف سے آزاد ہو بیباک نظر ہو
پہلو میں مرے دل ہو ے آشامِ محبت
ہر شے ہو مرے واسطے پیغامِ محبت

[اس کے بعد اتھر وید کا متعلقہ اشلوک درج کیا گیا ہے اور اس کا ترجمہ لکھا گیا ہے جو حسبِ ذیل ہے:]

ہمیں نہ دوستوں سے خوف ہو نہ دشمنوں سے
ہم نہ رشتہ داروں سے ڈریں نہ کسی غیر سے داب کھائیں
نہ ہمیں دن میں کچھ دھڑکا ہو نہ رات کو
کاش سب جہات میری دوست ہو جائیں

(۵) بقول اینا مری شمل یہ بالکل فطری بات تھی کہ ایک نوجوان فلسفی نے جو خود اس زمانے میں توحید وجودی کی طرف مائل تھا، ۱۹۰۷ء میں اپنے تحقیقی مقالے میں لکھا:

''اور یہ دھارا (یعنی تصوف) موحد حلاج تک آتے آتے بیکراں ہو گیا، جو اپنشدوں کی زبان میں ''اناالحق'' پکار اُٹھا جس کا مطلب ہے ''اہم برہم اسے''

(۶) نظریہ خودی کا حوالہ دیتے ہوئے پروفیسر اینا مری شمل نے اس نکتہ کی وضاحت کی ہے کہ وہ جو کبھی کبھی ''ایک 'محیطِ کل' خودی کی صورت اختیار کر لیتی ہے جس سے مختلف جہان اور انفرادی انائیں پیدا ہوتی ہیں، پھر وہ اپنی چھوٹی چھوٹی کائناتیں بنا لیتی ہیں۔'' جیسا کہ اسرارِ خودی اور زبورِ عجم کے ان اشعار میں بیان ہوا ہے:

پیکر ہستی ز آثارِ خودی است   ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است

(زندگی کا یہ پیکر بھی خودی کی نشانیوں میں سے ہے اور جو کچھ (مظاہر) تمہیں نظر آرہا ہے، یہ خودی کے اسرار ہیں)

سازد از خود پیکرِ اغیار را   تا فزاید لذتِ پیکار را

(خودی آپ ہی اپنے غیر کا پیکر تراشتی ہے تا کہ معرکۂ حیات کی لذت میں اضافہ ہو)

ایں جہاں چیست صنم خانۂ اسرارِ من است
چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است

(یہ دُنیا کیا ہے؟ میرے ہی پندار کا صنم خانہ ہے اور اس کا جلوہ میرے دیدۂ بیدار کا مرہونِ منت ہے)

اسرارِ خودی کے یہ مصرعے بھی قابلِ توجہ ہیں:

شب ز خوابش ، روز از بیداریش

(رات خودی کی نیند ہے اور دن اس کی بیداری ہے)

شعلۂ خود در شرر تقسیم کرد

(خودی نے اپنے شعلوں کو خود ہی شراروں میں بانٹ دیا ہے)

یہ ہمیں آتما کی وہ روایتی تعریف یاد دلاتے ہیں جو کوشی تا کی اپنشد میں بیان ہوئی ہے: [اپنشد کا اقتباس درج کر کے اس کا ترجمہ دیا ہے، جو حسبِ ذیل ہے:]

(جس طرح بھڑکتی ہوئی آگ سے چنگاریاں نکل کر ہر طرف پھیل جاتی ہیں اسی طرح خودی (آتما) سے انفاسِ حیات نکلتے ہیں اور ان انفاس سے احساسات کا جنم ہوتا ہے اور احساسات سے عوالم (دُنیائیں) پیدا ہوتے ہیں۔)

الغرض شمل نے واضح کیا ہے کہ اقبال ہندوستانی مفکرین سے کیسے متاثر تھے اور اُنھوں نے ہندوستانی فلسفہ کی مختلف علامتوں کو کس طرح برتا ہے۔

(۷) اقبال کی ابتدائی دور کی نظموں میں سے ایک گاتیری سے ماخوذ ہے جو ہندوؤں کا مقدس منتر ہے:

(اے نورِ ازلی! اے رخشندہ آفتاب!

آہ! ہم تیری عبادت کریں!

آ! ہم کو اپنے نور سے خرد کی روشنی عطا کر!)

[''آفتاب (ترجمہ گاتیری)'' کے دو شعر یہاں درج کیے جاتے ہیں۔ پوری نظم اس کتاب میں اور بانگِ درا میں دیکھی جا سکتی ہے۔]

اے آفتاب! ہم کو ضیائے شعور دے ۔۔۔ چشمِ خرد کو اپنی تجلی سے نور دے

نے ابتدا کوئی، نہ کوئی انتہا تری

آزادِ قیدِ اوّل و آخر ضیا تری

(۸) اقبال بھگوت گیتا کے فلسفۂ عمل سے بھی بہت متاثر تھے۔ گیتا میں آتما (خودی) کو لافانی کہا گیا ہے اور عمل کو جزا و سزا کی لاگ کے بغیر زندگی کا اعلیٰ ترین نصب العین بنایا ہے۔ اس کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ صلہ کی پروا کیے بغیر عمل کرنا چاہیے... [اقبال کے صرف دو شعر]

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے
جس کا عمل ہو بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے
حور و خیام سے گزر، بادہ و جام سے گزر

(۹) اپنی مثنوی اسرار خودی کے پیش لفظ میں اقبال نے گیتا کی تعلیمات کے اصل محرک پر کچھ روشنی ڈالی ہے:

"سری کرشن جی کا نام ہمیشہ بہت عزت اور محبت کے ساتھ لیا جائے گا کیونکہ اس عظیم انسان نے بہت ہی دلنشیں پیرائے میں ... یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ... عمل زندگی میں نئی رُوح پیدا کرتا ہے۔ دراصل ترکِ عمل کا مطلب یہ ہے کہ ہم خود کو عمل کے نتائج سے بے تعلق کر لیں۔"

(۱۰) ہندوستانی فلسفۂ فکر کا ذکر جاوید نامہ کے ان اشعار میں بھی ہے جہاں وشوامتر [جہاں دوست] اور رومی کے درمیان گفتگو ہوتی ہے۔ اس گفتگو میں ہندو اور اسلامی فلسفیانہ اور الٰہیاتی تصوّرات کا بیان ہے۔

(۱۱) اقبال مشہور سنسکرت شاعر بھرتری ہری کے بڑے مداح ہیں... اس کا خیال تھا کہ حقیقت کی تلاش دلیل سے کرنا اندھیرے میں ٹٹولنے کے مترادف ہے۔ اس کے نزدیک حق کا ادراک صرف محبت سے ہو سکتا ہے۔ یہی بات اقبال کے اندازِ فکر سے مطابقت رکھتی ہے۔ میکس مولر کا خیال ہے کہ بھرتری ہری کی شاعری کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ وہ بھی عمل (کرم) کو نتائج سے بے تعلق کر کے دیکھتا ہے جو بھگوت گیتا کی بنیادی تعلیم ہے۔ جاوید نامہ میں اقبال جنت میں بھرتری

ہری کے لیے رومی کی زبان سے یہ اشعار کہتے ہیں:

آں نوا پردازِ ہندی را نگر　　شبنم از فیضِ نگاہِ او گہر

(ذرا اس ہندوستانی شاعر کو دیکھو جس کے فیضِ نگاہ سے قطرۂ شبنم گوہر بن جاتا ہے)

نکتہ آرائے کہ نامش برتری است　　فطرتِ او چوں سحابِ آزری است

(اس نکتہ سنج شاعر کا نام بھرتری ہری ہے اور بت گری اس کی فطرت ہے)

از چمن جز غنچۂ نورس نچید　　نغمۂ تو سوئے ما او را کشید

(اس نے چمن سے نئی کلیوں کے سوا کچھ نہیں چنا، تیرے نغمہ نے اسے ہماری جانب کھینچ بلایا ہے)

پادشائے با نوائے ارجمند　　ہم بہ فقر اندر مقامِ او بلند

(وہ بادشاہ ہے جس کی نوا مبارک ہے اور فقیری میں بھی اس کا مقام بلند ہے)

نقشِ خوبے بندد از فکرِ شگرف　　یک جہاں معنی نہاں اندر دو حرف

(وہ انوکھی فکر کے ساتھ اپنا نقش (شاعری) باندھتا ہے، اس کے دو حرفوں میں ایک جہانِ معنی آباد ہے)

کارگاہِ زندگی را محرم است　　او جم است و شعرِ او جامِ جم است

(وہ زندگی کے کارخانے کا واقفِ اسرار ہے گویا وہ جمشید ہے اور اس کے اشعار جامِ جمشید کی طرح جہاں نما ہیں)

(۱۲)　اقبال بھرتری ہری سے اتنے متاثر تھے کہ انھوں نے اپنے دوسرے شعری مجموعۂ اردو بالِ جبریل میں اس کا ایک شعر دستور العمل کے طور پر درج کیا ہے:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر!

مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر!

(۱۳)　رام چندر جی پر اپنی نظم میں وہ ان کی بہادری، پاکیزگی اور انسانیت سے گہری محبت کی تعریف کرتے ہیں:

ہے رام کے وجود پہ ہندوستاں کو ناز　　اہلِ نظر سمجھتے ہیں اس کو امامِ ہند
اعجاز اس چراغِ ہدایت کا ہے یہی　　روشن تر از سحر ہے زمانے میں شامِ ہند
تلوار کا دھنی تھا شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں جوشِ محبت میں فرد تھا

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ یہ نظم ان کی شاعری کے تیسرے دور کی ہے جسے عام طور پر اسلامی دور کہا جاتا ہے

(۱۴)　ایک اور ممتاز ہندو رہنما، جن سے اقبال متاثر ہوئے، وہ سوامی رام تیرتھ تھے جو ان کے ہم عصر بھی تھے...... ۱۹۰۶ء میں دیوالی کے روز وہ گنگا جی میں اشنان کرتے کرتے واصلِ حق (برہم لین) ہو گئے۔ اس وقت ان کی عمر ۳۳ برس کی تھی۔ اس واقعے سے متاثر ہو کر اقبال نے سوامی جی پر حسبِ ذیل خوبصورت نظم کہی: [صرف چند اشعار]

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بیتاب! تو　　پہلے گوہر تھا، بنا اب گوہرِ نایاب تو
نفیِ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا　　لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا
توڑ دیتا ہے بتِ ہستی کو ابراہیمِ عشق
ہوش کا دارو ہے گویا ہستیِ تسنیمِ عشق

'محبِ وطن اقبال' میں پیش کردہ شواہد کا موازنہ شیخ عبدالماجد کی کتاب اقبال اور احمدیت کے دلائل سے کیا جائے تو اوّل الذکر زیادہ محکم اور وزنی معلوم ہوتے ہیں۔ گہرے فلسفیانہ شعور میں ہندومت کی برتری کا اعتراف، اشلوک کو نظم کرنا اور منتر کا ترجمہ کرنا، سری کرشن کو عظیم انسان قرار دینا اور گیتا کی تعریف کرنا، جاوید نامہ میں وشوامتر اور بھرتری ہری کو قابلِ عزت جگہ دینا، بھرتری ہری کا شعر بالِ جبریل کی پیشانی پر لکھنا اور رام کو چراغِ ہدایت قرار دینا سب قابلِ توجہ شواہد ہیں۔ ان میں سے اکثر کا تعلق فکرِ اقبال کے اسلامی دور سے ہے۔

اقبال نے اپنے مضمون "عبدالکریم الجیلی کا نظریۂ توحیدِ مطلق" [۱۹۰۰ء] میں مرزا قادیانی کو "غالباً سب سے بڑا ماہرِ دینیات" [Probably the profoundest theologian] لکھا

تھا۔ اسی مضمون میں ہندومت کی فلسفیانہ برتری کا اعتراف کیا۔ مرزا قادیانی کی شہرت تب آریہ سماجیوں اور عیسائی پادریوں کے ساتھ مناظروں کی وجہ سے تھی۔ اس ضمن میں تب وہ سب سے نمایاں تھے۔ ۱۹۱۱ء میں اقبال نے قادیانی فرقے کو اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ مغربی تہذیب کے "حلقہ بگوشوں" کے مقابلے میں کہا۔ وہ اسلامی شعائر بشمول داڑھی رکھنے کا پابند تھا اور اس سے اقبال کا حسنِ ظن اب تک قائم تھا۔ ۱۹۱۴ء میں قادیانیت نے اصل روپ اختیار کیا اور غلام احمد قادیانی کی نبوّت کا حتمی اعلان کر دیا گیا۔ قادیانی لٹریچر کا مطالعہ کرنے کا وقت اب بھی اقبال کے پاس نہیں تھا۔ ۱۹۱۶ء میں قادیانی جماعت کے بارے میں اقبال نے لکھا کہ جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی ایسے نبی کے آنے کا قائل ہے جس کا انکار مستلزمِ کفر ہو، وہ خارج از دائرہ اسلام ہے۔ اگر قادیانی جماعت کا بھی یہی عقیدہ ہے تو وہ بھی دائرہ اسلام سے خارج ہے۔

شیخ عبدالماجد نے اس واقعے کو بھی قادیانیت کے ساتھ اقبال کے گہرے تعلق کے ثبوت میں پیش کیا کہ اقبال نے اپنے اس عزیز کو نابالغ بچوں کے ولیوں میں شامل کیا اور اسے 'صالح آدمی' قرار دیا جو کچھ عرصہ پیشتر تحریک احمدیہ میں شامل ہو چکا تھا۔ شیخ اعجاز احمد اقبال کے بھتیجے تھے اور صالح آدمی پہلے سے تھے۔ [۷۱] مس ڈورس احمد عیسائی تھیں جنھیں اقبال نے کم سن بچوں کی اتالیق [Governess] مقرر کر کے گھر میں، بچوں کے ساتھ، جگہ دی۔ یہ واقعہ اہم تر ہے کہ اتالیقی وفاتِ اقبال کے بعد بھی جاری رہی۔ اس کی بنیاد پر کسی نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اقبال کا عیسائیت کے ساتھ گہرا تعلق تھا۔ اقبال نے سکاچ مشن سکول اور کالج میں تعلیم حاصل کی تھی۔ پروفیسر آرنلڈ انگلستان گئے تو 'نالہ فراق' نظم لکھی۔ کیمبرج کے اپنے عیسائی پروفیسروں کے بارے میں یہ اعتراف کیا کہ: خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ۔ [۷۲] ان شواہد کو کسی نے عیسائیت کے ساتھ گہرے تعلق کا مظہر قرار نہیں دیا۔ محبِ وطن اقبال' میں جو شواہد پیش کیے گئے ہیں ان کا عنوان ہے: "ہندوستانی فکر و فلسفے کا اثر۔" نسبتاً محکم اور وزنی شواہد پیش کر کے بھی، قادیانیوں کی طرح، یہ دعویٰ نہیں کیا گیا کہ اقبال کا ہندومت کے ساتھ گہرا تعلق تھا۔ یہ بدتوفیقی صرف قادیانیوں کے حصے

میں آئی۔ اُنھوں نے معمولی نوعیت کے یا مغالطے پر مبنی دلائل کا سہارا پکڑ کر اقبال کا قادیانیت کے ساتھ گہرا رشتہ جوڑ دیا۔ اگر یہ تعلق گہرا ہوتا تو اس کا نقش اسرارِ خودی میں نظر آتا جس کے پیش لفظ میں شری کرشن کی تحسین کی گئی۔ اسرار و رموز قادیانیت کے اثرات سے بالکل پاک ہے۔ بانگِ درا میں سوامی رام تیرتھ اور رام چندرجی پر نظمیں موجود ہیں لیکن مرزا قادیانی کا نام تک نہیں ہے۔ جاوید نامہ میں جہاں دوست [وشوامتر] اور بھرتری ہری کو جگہ ملی ہے لیکن قادیانی کو نہیں۔ بالِ جبریل کی پیشانی بھرتری ہری کے شعر سے مزین ہے لیکن پورے مجموعے میں مرزا قادیانی کا کوئی نشان نہیں۔ اقبال کے جملہ شعری مجموعوں کا یہی حال ہے جبکہ ضربِ کلیم میں علامہ اقبال نے موصوف کو آڑے ہاتھوں لیا ہے۔

قادیانیت کی مثلث کے تین زاویے ہیں۔ مرزا غلام احمد کا مسیحِ موعود ہونے کا دعویٰ، ظلی یا بروزی نبی ہونے کا دعویٰ اور تنسیخِ جہاد- قادیانیت سے اقبال کی قربت یا بعد کا تعین ان تینوں کے ضمن میں اقبال کے مؤقف کی بنیاد پر ہوگا۔

مسیحِ موعود ہونے کا دعویٰ

مرزا غلام احمد نے سب سے پہلے ولایت اور مجددیت کا دعویٰ کیا۔[۴۳] اس کے بعد کئی متضاد بیانات کے جلو میں مسیحِ موعود ہونے کا دعویٰ کیا۔[۴۳] دوسرے مرحلے پر مثیلِ مسیح اور تیسرے مرحلے پر مسیحِ موعود ہونے کا دعویٰ کیا گیا۔ مرزا صاحب کے مسیحِ موعود ہونے پر قادیانیوں کا اتفاق اور اصرار ہے اور وہ مسیح موعود کے اُوپر "؏" کی نشانی ڈالتے ہیں یا پورا 'علیہ السلام' لکھتے ہیں۔ احادیث کی روشنی میں، اکابر علما، بشمول ابوالاعلیٰ مودودی، نے اصل حقیقت کی نشاندہی کر دی ہے۔ تفصیل بیان کرنے کے بعد سید مودودی نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ حسبِ ذیل ہے:

> یہ ہے وہ حقیقت جو کسی اشتباہ کے بغیر احادیث میں صاف نظر آتی ہے۔ اس کے بعد اس امر میں کیا شک باقی رہ جاتا ہے کہ "مسیح موعود" کے نام سے جو کاروبار ہمارے ملک میں پھیلایا گیا ہے وہ ایک جعل سازی ہے

بڑھ کر کچھ نہیں ہے۔ ۷۵

علامہ اقبال اس سے آگے گئے ہیں۔ وہ مسیح موعود قسم کے تصورات سے متعلق جو احادیث ہیں انھیں ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ ایک صاحب تھے چودھری محمد احسن جن کے بڑے بھائی حافظ محمد حسن جماعت احمدیہ لاہور میں شامل تھے۔ انھیں جب بڑے بھائی نے اپنی جماعت میں شمولیت کی دعوت دی اور تبلیغی لٹریچر فراہم کیا تو اُنھوں نے اس ضمن میں علامہ اقبال سے ان کی رائے دریافت کی۔ ۷۶ اقبال نے جواب میں جو خط لکھا وہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ ۱۹۱۶ء میں قادیانی جماعت کے بارے میں اقبال اپنی رائے دے چکے تھے۔ ۱۹۳۲ء میں لکھے گئے اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ لاہوری جماعت کے عقائد سے متعلق ان کی رائے کیا تھی۔ یہ خط ذیل میں پورا درج کیا جاتا ہے۔ ۷۷

لاہور، ۷ اپریل ۱۹۳۲ء

جناب من! اسلام علیکم۔

میں آپ کے بھائی صاحب سے بخوبی واقف ہوں۔ وہ نہایت نیک نفس آدمی ہیں۔ ہاں یہ ٹھیک ہے کہ آپ کو کسی عالم سے یہ سوالات کرنے چاہییں جو آپ نے مجھ سے کیے ہیں۔ میں زیادہ سے زیادہ آپ کو صرف اپنا عقیدہ بتا سکتا ہوں اور بس۔ میرے نزدیک مہدی، مسیحیت اور مجددیت کے متعلق جو احادیث ہیں، وہ ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ ہیں۔ عربی تخیلات اور قرآن کی صحیح سپرٹ سے ان کو کوئی سروکار نہیں۔ ہاں، یہ ضرور ہے کہ مسلمانوں نے بعض علماء یا دیگر قائدینِ ملّت کو مجدد یا مہدی کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ مثلاً محمد ثانی فاتح قسطنطنیہ کو مؤرخین نے مہدی لکھا ہے۔ بعض علماءِ اُمّت کو امام اور مجدد کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ اس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں۔ زمانۂ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے۔ مصر و ایران و ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے

سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔ مؤخر الذکر ہی اصل میں موسس ہے زمانۂ حال کے مسلمانوں کی نشأۃ ثانیہ کا۔ اگر قوم نے ان کو عام طور پر مجدد نہیں کہا یا انھوں نے خود اس کا دعویٰ نہیں کیا تو اس سے ان کے کام کی اہمیت میں کوئی فرق اہلِ بصیرت کے نزدیک نہیں آتا۔

باقی رہی تحریکِ احمدیت، سو میرے نزدیک لاہور کی جماعت میں بہت سے ایسے افراد ہیں جن کو میں غیرت مند مسلمان جانتا ہوں اور ان کی اشاعتِ اسلام کی مساعی میں ان کا ہمدرد ہوں۔ کسی جماعت میں شریک ہونا یا نہ ہونا انسان کی ذاتی افتادِ طبیعت پر بہت کچھ انحصار رکھتا ہے۔ تحریک میں شامل ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ آپ کو خود کرنا چاہیے۔

اسلام کو دُنیا کے سامنے پیش کرنے کے کئی طریق ہیں۔ جن طریقوں پر اس وقت تک عمل ہوا، ان کے علاوہ اور طریق بھی ہوسکتے ہیں۔ میرے عقیدۂ ناقص میں جو طریق مرزا صاحب نے اختیار کیا ہے، وہ زمانۂ حال کی طبائع کے لیے موزوں نہیں ہے۔ ہاں اشاعتِ اسلام کا جوش جو ان کی جماعت کے اکثر افراد میں پایا جاتا ہے، قابلِ قدر ہے۔ والسلام

محمد اقبال

مکتوب الیہ کے بھائی کو اقبال نے "نہایت نیک نفس آدمی" قرار دیا ہے۔ اس نیک نفسی کا تعلق ان کے مذہب سے یقیناً ہے۔ [اگرچہ اس طرح کی نیک نفسی عیسائیت، بدھ مت اور ویدانت وغیرہ کے زیرِ اثر بھی پیدا ہوسکتی ہے اور ہوتی ہے۔] اقبال نے چودھری محمد احسن کو مشورہ تو نہیں دیا لیکن اپنا عقیدہ بیان کردیا ہے۔ اس خط کی اہمیت اسی وجہ سے ہے۔

اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ مہدی، مسیح موعود نیز مجددیت کے تصوّرات کا قرآنِ حکیم کے اصلی منشا سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس ضمن میں جو احادیث ہیں وہ صحیح

احادیث نہیں ہیں بلکہ نتیجہ ہیں ایرانی اور عجمی تخیلات کا۔ اس طرح اقبال نے اس شاخ ہی کو کاٹ دیا جس پر قادیانیت کا گھونسلا بنایا گیا تھا۔ مذہبی فکر کی سطح پر یہ ایک انقلابی اقدام ہے۔ علامہ اقبال مرزا غلام احمد کو نہ مہدی تسلیم کرتے ہیں، نہ مسیح موعود اور نہ مجدد۔ مرزا غلام احمد کے پیروؤں میں سے قادیانی فرقے کو، "اگر" کی شرط لگا کر، ۱۹۱۶ء میں دائرۂ اسلام سے خارج قرار دے دیا تھا۔ ۱۹۳۲ء میں لاہوری فرقے کے عقائد کو بھی غلط ٹھہرایا اگرچہ انھیں ابھی تک مسلمان سمجھ رہے تھے۔

اقبال مرزا قادیانی کو مجدد ماننے کے لیے بھی تیار نہیں۔ اس نکتے کی توثیق مزید بھی، اس خط میں، مجددیت کی بحث سے ہوجاتی ہے۔ اقبال اس بات پر معترض نہیں ہیں کہ مسلمانوں کی تاریخ میں بعض علما یا قائدینِ ملت کو مجدد کہا جاتا رہا ہے۔ ان کے نزدیک زمانۂ حال میں صرف جمال الدین افغانی مجدد کہلائے جانے کے مستحق ہیں۔ اس سے کچھ پہلے عبدالوہاب نجدی اس اعزاز کے مستحق تھے۔ یہ پوری بحث مرزا قادیانی کے تناظر میں ہے اور مرزا موصوف کو علامہ اقبال مجدد کے اعزاز کا مستحق نہیں سمجھتے۔ اقبال بانی تحریکِ احمدیہ کی جماعت کے، اشاعتِ اسلام کے جوش کو سراہتے ہیں لیکن مرزا صاحب کے تبلیغِ اسلام کے طریق کو زمانہ حال کی طبائع کے لیے غیر موزوں قرار دیتے ہیں۔ کوئی شخص اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ ہو تو اس کا طریقۂ تبلیغ ناقص نہیں ہوتا۔

شیخ عبدالماجد نے "اقبال نئے مسیحا کی آمد کے متمنی تھے" کا عنوان جما کر لکھا ہے کہ:

> مسیح و مہدی و مجددیت کی احادیث کے متعلق اقبال کا عقیدہ اپنی جگہ لیکن ان کی بعض تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود بھی کسی روحانی مصلح کی آمد کے منتظر نہ سہی لیکن اس کی ضرورت ضرور محسوس کرتے تھے اور ایسے مصلح کے آنے کی خواہش کرتے تھے۔ ۷۸

عبدالماجد نے اس ضمن میں اقبال کے تین اقتباسات، بطور ثبوت، پیش کیے ہیں جو حسبِ ذیل ہیں:

> کاش کہ مولانا نظامی کی دُعا اس زمانے میں مقبول ہو اور رسول اللہ صلعم پھر

تشریف لائیں اور ہندی مسلمانوں پر اپنا دین بے نقاب کریں۔۷۹
موجودہ زمانہ رُوحانیت کے اعتبار سے بالکل تہی دست ہے...... لیکن تاریکی کا انجام سفیدی ہے۔ کیا عجب اللہ تعالیٰ جلد اپنا فضل کرے اور بنی نوعِ انسان کو پھر ایک دفعہ "نورِ محمدی" عطا کرے۔ بغیر کسی بڑی شخصیت کے اس بدنصیب دُنیا کی نجات نظر نہیں آتی۔۸۰

"کامل انسانوں کے بغیر سوسائٹی معراجِ کمال تک نہیں پہنچ سکتی اور اس غرض کے لیے محض عرفان اور حقیقت آگاہی کافی نہیں بلکہ ہیجان اور تحریک کی قوّت بھی ضروری ہے...... ہمیں معلم بھی چاہیے اور پیغمبر بھی ...... غالباً ہمیں ایک نئے مسیحا (A New Christ) کی ضرورت ہے۔ اس عہد کے پیغمبر کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس ہنگامہ زار میں وعظ و تبلیغ کرے۔۸۱

تینوں اقتباسات کا تناظر کچھ اور ہے جبکہ شیخ موصوف نتیجہ کچھ اور نکال رہے ہیں۔ اُنھوں نے اپنی اقبال مخالف دو کتابوں میں، قادیانیت کے حق میں دلائل و شواہد پیش کرنے کے ضمن میں، اس قدر مغالطے پیدا کیے ہیں کہ ان دو کتابوں کا اجمالی جائزہ لینے کے لیے بھی، الگ سے پوری ایک کتاب لکھنے کی ضرورت ہے۔ اسی لیے، زیرِ نظر سطور میں صرف بنیادی اُمور سے سروکار رکھا گیا ہے۔ یہاں ایک اہم سوال یہ اُٹھایا جا سکتا ہے کہ کیا اُوپر دیے گئے اقتباسات کا کچھ بھی تعلق مرزا قادیانی سے جوڑا جا سکتا ہے؟ دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پروفیسر میکنزی کے دو پیراگراف پیش کرنے کا اقبال کا مقصد کیا تھا؟ شیخ موصوف نے اسے نظر انداز کر کے اور ترجمے میں کچھ ڈنڈی مار کر اپنی مقصد براری کی ہے۔ یہ وصف دوسرے قادیانیوں میں بھی پایا جاتا ہے۔۸۲ قادیانی حضرات کے پاس ایسا کمالِ ہنر ہے کہ دودھ میں ہاتھ ڈال کر مینگنیاں نکال لاتے ہیں۔

مثنوی اسرارِ خودی بیشتر ۱۹۱۳ء میں لکھی گئی۔ ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ خودی کا ماحصل بڑی عالمی شخصیت، انسانِ کامل یا نائب حق ہے۔ اقبال نے اس کے

اوصاف بیان کیے ہیں۔[۸۳] اسی کی آمد کے متمنی ہیں۔ مرزا قادیانی ''وعظ وتبلیغ'' کرکے ۱۹۰۸ء میں وفات پا گئے تھے۔ اقبال کا انسانِ کامل زمانے پر سوار ہو کر آئے گا اور شورشِ اقوام کا خاتمہ کرے گا:

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا
اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو
در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن
نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوت ساز دہ
جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایامِ صلح
جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح[۸۴]

پروفیسر اے آر نکلسن نے اسرارِ خودی کا انگریزی ترجمہ کیا جو ۱۹۲۰ء میں شائع ہوا۔ اس کی طرف سرگرمی کے ساتھ توجہ مبذول کی گئی لیکن بعض تبصرہ نگار اقبال کے انسانِ کامل اور نیٹشے کے سپرمین کی سطحی مشابہت سے گمراہ ہوئے۔ ان میں ای ایم فاسٹر اور ایل ڈکنسن شامل تھے۔ دونوں کے ریویو دسمبر ۱۹۲۰ء میں شائع ہوئے۔ اقبال نے ڈکنسن کے اعتراضات کا جواب اپنے مکتوب بنام پروفیسر نکلسن مؤرخہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء میں تفصیل سے دیا ہے۔[۸۵] ایل ڈکنسن کا بڑا اعتراض یہ تھا کہ اقبال جنگ کی تلقین کرکے انسانیت کی آخری امید کو ختم کردیتے ہیں۔[۸۶] پروفیسر میکنزی کے مذکورہ دونوں پیراگراف ذیل میں درج کیے جاتے ہیں۔ ان کا سیاق وسباق بھی تاکہ اقبال کا اصل مدعا واضح ہو سکے:

When a people is called to a righteous war, it is, according to my belief, their duty to obey the call, but I condemn all wars of conquest (the story of Mianmir and the Emperor of India). Mr. Dickinson, however, is quite right when he says that war is destructive whether it is waged in the interests of Truth and Justice, or in the interests of conquest and exploitation. It must be put an end to in any case. We have seen, however, that Treaties, Leagues, Arbitrations and Conferences cannot put

an end to it. Even if we secure these in a more effective manner than before, ambitious nations will substitute more peacful forms of the exploitation of races supposed to be less favoured or less civilised. The truth is that we stand in need of a living personality to solve our social problems, to settle our disputes, and to place international morality on a surer basis. How very true are the lats two paragraphs of Prof. Mackenzie's Introduction to Social Philosophy:

"There can be no ideal society without ideal man: and for the production of these we require not only insight but a motive power; fire as well as light. Perhaps, a philosophic understanding of our social problems is not even the chief want of our time. We need prophets as well as teachers, men like Carlyle or Ruskin or Tolstoy, who are able to add for us a new severity to conscience or a new breadth to duty. Perhaps we want a new Christ ... It has been well said that the prophet of our time must be a man of the world, and not merely a voice in the wilderness. For indeed the wilderness of the present is in the streets of our crowded cities, and in the midst of the incessant war by which we are trying to make our way upwards. It is there that the prophet must be.

"Or perhaps our chief want is rather for the poet of the new age than for its prophet - or for one who should be poet and prophet in one. Our poets of recent gernations have taught us the love of nature, and enabled us to see in it the revelation of the Divine. We still look for one who shall show us with the same clearness the presence of the Divine

in the human ... We still need one who shall be fully and in all seriousness what Heine playfully called himself a "Ritter von dem Heiligen Geish," one who shall teach us to see the working out of our highest ideals in the everyday life of the world, and to find in devotion to the advancement of that life, not merely a sphere for an ascetic selfsacrifice, but a supreme object in the pursuit of which all thoughts, all passions, all delights may receive their highest development and satisfactin."

It is in the light of the above thoughts that I wart the British public to read my description of the ideal man. It is not our treaties and arbitrations which will put an end to the internecine wars of the human family.

علامہ اقبال کی تحریر اور پروفیسر میکنزی کے اقتباسات سے جو نتائج اخذ ہوتے ہیں، وہ حسبِ ذیل ہیں:

- علامہ اقبال، بنیادی طور پر، اپنے تصورِ خودی کے تناظر میں مثالی انسان [مردِ خدا] کی ضرورت کو اُجاگر کر رہے ہیں۔ایک ایسی زندہ شخصیت جو انسانیت کے سماجی مسائل کو حل اور شورشِ اقوام کو خاموش کر دے۔
- پروفیسر میکنزی کی تحریر درج کرنے سے پہلے اقبال نے لکھا کہ انگریزوں کو نیٹشے کے بجائے، میرے تصورِ انسانِ کامل پر الیگزینڈر کے افکار کی روشنی میں نظر ڈالنی چاہیے جس کے گلا سگو والے خطبات اقبال کے اس خط سے سال بھر پہلے شائع ہوئے تھے؛ ہر چند کہ اقبال نے الیگزینڈر سے بھی اپنے اختلافات کا اظہار کیا۔[۸۷]
- میکنزی نے پیغمبروں اور اساتذہ اور ایک نئے مسیحا کی ضرورت کا ذکر کیا۔ پیغمبروں اور اساتذہ کے ضمن میں کارلائل، رسکن اور ٹالسٹائی کی مثال دی۔ تقابل کے لیے ممتاز حسن کا مضمون بعنوان ''اقبال ایک پیغمبر کی حیثیت سے'' دیکھنا چاہیے جو اقبال کی زندگی میں شائع ہوا۔[۸۸] اسی طرح عبدالرحمٰن بجنوری کا

یہ جملہ خاصا مشہور ہوا کہ ''اقبال ہمارے درمیان مسیحا بن کر آیا ہے۔''۸۹ لیکن کسی نے بھی اس کا مطلب حق سچ کا نبی نہیں لیا۔ یہ مرزا قادیانی ہیں کہ ظلی اور بروزی کی آڑ میں حق سچ کی نبوت کا دعویٰ کر دیا۔ ادبی اُسلوب دینی اصطلاحات کا مترادف نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اہم بات یہ ہے کہ میکنزی نے پیغمبروں، اساتذہ اور نئے مسیحا سے زیادہ زور ایسی شخصیت پر دیا ہے جو بیک وقت شاعر بھی ہو اور پیغمبر بھی۔ شیخ عبدالماجد نے یہ نکتہ نظر انداز کیا۔ بیچ میں سے ''نئے مسیحا'' کی ترکیب چنی، صرف اسی کو اقبال کے کھاتے میں ڈالا اور یہ سرخی جمادی کہ ''اقبال نئے مسیحا کی آمد کے متمنی تھے۔'' یہ اندازِ تحقیق کا نہیں ہے۔ ڈھکوسلے کو تحقیق بنا کر پیش کیا گیا ہے۔

○ پروفیسر میکنزی کی تحریر کے دو پیرا گراف درج کرنے سے اقبال کا مقصد کیا تھا؟ کیا نئے مسیحا بشکل مرزا غلام احمد کی توثیق و تصدیق یا اپنے تصورِ انسانِ کامل کی تفہیم۔ اوسط درجے کی ذہانت و دیانت کا حامل شخص بھی اس کا فیصلہ بآسانی کر سکتا ہے۔ مرزا موصوف تو جدائی ڈال کر، بگاڑ پیدا کر کے۹۰ اور محکومیت کو الہامی سند عطا کر کے دُنیا سے جا چکے تھے۔ زیرِ بحث تناظر کا ماحصل صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ علامہ اقبال اس مثالی انسان یا مردِ خدا کے متمنی ہیں جس کے ہاتھ میں زمانہ حاضر کی باگ ہو، جو ممکناتِ زندگانی کا امین ہو، جو ہنگامۂ موجودات کی رونق بنے اور جنگجو اقوام [استعماری قوتوں] کی شورش کو خاموش کر دے۔ یہ مردِ مومن آ کر دُنیا میں امن قائم کرے گا اور وطنی نیز نسلی اقوام میں بٹی ہوئی متحارب دُنیا کو اخوت کے رشتے میں جوڑ کر انسانی برادری کی تشکیل کرے گا۔

اقبال نے ۱۹۳۵ء سے تیس برس پیشتر، ۱۹۰۵ء ہی میں، حق سچ کے مہدی یا حق سچ کے مسیح کی آمد کو مسترد کر دیا تھا:

مینارِ دل پہ اپنے خدا کا نزول دیکھ
یہ انتظارِ مہدی و عیسیٰ بھی چھوڑ دے۹۱

عقیدۂ ختمِ نبوت

اسی طرح اقبال نے ۱۹۰۲ء میں نئی نبوت کو خواہ وہ [ظلی بروزی] کسی بھی مفہوم میں ہو، کلیتاً مسترد کر دیا تھا:

اے کہ بعد از تو نبوّت شد بہر مفہوم شرک
بزم را روشن ز نورِ شمعِ عرفاں کردہ[۹۲]

رموزِ بیخودی ۱۹۱۸ء میں [۱۹۳۵ء سے ۱۷ برس قبل] شائع ہوئی۔ حسبِ ذیل اشعار لائقِ توجہ ہیں:

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد — بر رسولِ ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفلِ ایام را — او رسل را ختم و ما اقوام را
لانبی بعدی ز احسان خداست — پردۂ ناموسِ دینِ مصطفیٰ است
قوم را سرمایۂ قوّت ازو — حفظِ سرِ وحدتِ ملّت ازو[۹۳]

اسلامی تہذیب و تمدن کے دو بنیادی عناصر توحید اور رسالت ہیں۔ کلمۂ طیبہ کے دو اجزا بھی یہی ہیں۔ اقبال نے پانچویں خطبے [The Spirit of Muslim Culture] میں اولاً ختمِ نبوت [محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے منفرد پہلو] کے موضوع کو لیا ہے؛ اس لیے کہ اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب و تمدن کا یہ اہم ترین عنصر ہے۔ لکھتے ہیں:

In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition.

''اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔'' یہ استدلال قرآنِ حکیم کی اس آیت پر مبنی ہے: اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَ رَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا ''آج میں نے تمھارے دین کو تمھارے لیے مکمل کر دیا ہے اور تمھارے لیے اسلام کو تمھارے دین کی حیثیت سے قبول کر لیا ہے۔''

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۹۳۵ء سے پہلے بھی علامہ اقبال کے عقائد و نظریات

قادیانیت کے بنیادی عناصر کے مطابق نہیں بلکہ متضاد ہیں۔ اس لیے یہ کہنا کہ قادیانیت سے ان کا گہرا تعلق رہا تھا دن کو رات بنانے کے مترادف ہے۔

مثیلِ مسیح" بننے کے بعد مرزا غلام احمد نے مثیلِ محمدؐ ہونے کا اعلان بھی کیا تھا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ "میں بروزی طور پر وہی نبی خاتم الانبیاء ہوں اور خدا نے میرا نام محمدؐ اور احمدؐ رکھا ہے اور مجھے آنحضرت کا ہی وجود قرار دیا ہے... کیونکہ ظل اپنے اصل سے علاحدہ نہیں ہوتا۔"[۹۴] شیخ عبدالماجد اقبال اور عطیہ فیضی کو محوِ گفتگو دکھا کر اور "بروزی کیفیت" کا عنوان جما کر تاثر یہ پیدا کر رہے ہیں کہ اقبال تب بروزی طور پر حافظ تھے۔ بقول عبدالماجد اقبال نے عطیہ کو لکھا کہ "جب میرا ذوق جوش پر آتا ہے تو حافظ کی رُوح مجھ میں حلول کر جاتی ہے اور میں خود حافظ بن جاتا ہوں۔"[۹۵]

سوال یہ ہے کہ کیا یہی بروزی کیفیت ہے؟ کیا اقبال اور حافظ ایک شخصیت بن گئے؟ کیا نبوّت کا معاملہ ایسا ہی ہوتا ہے؟ یہ وہ دلائل و شواہد ہیں اور درحقیقت ڈھکوسلے ہیں جن پر قادیانیت کھڑی ہے۔ اقبال نے ۱۹۰۲ء میں ظلی اور بروزی نبوّت کو مسترد کیا تھا۔ اگلے برس مثیلِ محمدؐ کے امکان کو بھی مسترد کر دیا:

مجھ کو انکار نہیں آمدِ مہدی سے مگر
غیر ممکن ہے کوئی مثل ہو پیدا تیرا[۹۶]

مزید دو برس بعد انتظارِ مہدی کو بھی فضول قرار دے دیا: یہ انتظارِ مہدی و عیسیٰ بھی چھوڑ دے۔ اقبال ختمِ نبوّت کے عقیدے سے کبھی دست بردار نہ ہوئے۔ وہ اس عقیدے کے پاسدار، مفسر اور علمبردار تھے۔ اس ضمن میں ان کے ہاں تسلسل اور استقامت ہے۔ گویا اصل قادیانیت کو اقبال نے ہمیشہ مسترد کیا۔ اس کے باوجود مغالطہ آمیز عنوانات، فریب کارانہ استدلال اور ناقص و گمراہ کن اُسلوبِ تحقیق سب قباحتیں جاری و ساری ہیں۔ شیخ عبدالماجد نے ایک عنوان یہ قائم کیا ہے کہ "اقبال چالیس سال تک احمدیہ عقائد و نظریات سے متاثر رہے۔"[۹۷] اس عنوان کے تحت پیش کیے گئے "شواہد" میں عقائد و نظریات کی نشاندہی موجود نہیں ہے۔ اگر کچھ نظر آتا ہے تو وہ تحقیق کا ایسا نمونہ ہے جو صداقت و دیانت سے عاری ہے۔[۹۸]

جہاد

شیخ عبدالماجد رقم طراز ہیں کہ "بانی سلسلۂ احمدیہ کی زندگی میں علامہ سنجیدگی سے اسی بات کے قائل تھے کہ تلوار کے دن لد چکے، اب قلم کا دور دورہ ہے۔"[99]

چند سطور اُوپر شیخ عبدالماجد کی جمائی ہوئی اس سرخی کا ذکر ہے کہ "اقبال چالیس سال تک احمدیہ عقائد و نظریات سے متاثر رہے۔" یہ چالیس کا عدد اب گھٹ کر آٹھ یا دس ہو گیا ہے۔ اس سے قطع نظر اقبال نے تنسیخِ جہاد کے "نظریے" کا جو حشر کیا اس پر روشنی ڈالنے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ اس مقام پر عبدالماجد نے اوّلاً سرسیّد کا مؤقف بیان کیا ہے، اس کے بعد مرزا غلام احمد کا اور پھر اقبال کا۔ ان کے نزدیک تینوں کا مؤقف ایک ہی ہے۔ اقبال کا ۱۹۰۲ء کا یہ شعر درج کیا ہے:

تیغ کے بھی دن کبھی تھے اب قلم کا دور ہے
بن گئی کشور کشا یہ کاٹھ کی تلوار کیا[100]

اقبال کے اس شعر کا مطلب سمجھ میں آ سکتا ہے بشرطیکہ دوسرے مصرعے کے آخر میں سوالیہ نشان ڈالا جائے۔ اصل متن میں اس مقام پر سوالیہ نشان موجود ہے۔ مرزا موصوف نے "الہام" کی بنیاد پر ہمیشہ کے لیے اور کلیتاً جہاد کو منسوخ کر دیا۔ اس ضمن میں مرزا غلام احمد کے واضح اعلانات ریکارڈ پر ہیں لیکن جب حالات تبدیل ہوئے تو قادیانیوں نے جہاد کی تنسیخ کو جہاد کے التوا کا رنگ دینا شروع کر دیا۔ اس طرح کے تضادات اور تاویلات سے قادیانی لٹریچر بھرا ہوا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ان نکات کی مختصر سی وضاحت کر دی جائے۔

مرزا غلام احمد کے، تنسیخِ جہاد کے ضمن میں، واضح اعلانات میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) "جہاد یعنی دینی لڑائیوں کی شدت کو خدا تعالیٰ آہستہ آہستہ کم کرتا گیا ہے...... مسیح موعود کے وقت قطعاً جہاد کا حکم موقوف کر دیا گیا۔"[101]

(۲) "آج سے انسانی جہاد جو تلوار سے کیا جاتا تھا، خدا کے حکم کے ساتھ بند کیا گیا ......سو اب میرے ظہور کے بعد تلوار کا کوئی جہاد نہیں۔"[102]

(۴) ''میری عمر کا اکثر حصہ اس سلطنتِ انگریزی کی تائید اور حمایت میں گزرا ہے اور میں نے ممانعتِ جہاد اور انگریزی اطاعت کے بارے میں اس قدر کتابیں لکھی ہیں اور اشتہارات شائع کیے ہیں کہ اگر وہ رسائل اور کتابیں اکٹھی کی جائیں تو پچاس الماریاں ان سے بھر سکتی ہیں۔ میں نے ایسی کتابوں کو تمام ممالکِ عرب اور مصر اور شام اور کابل اور روم تک پہنچا دیا ہے۔ میری ہمیشہ کوشش رہی ہے کہ مسلمان اس سلطنت کے سچے خیر خواہ ہو جائیں اور مہدیِ خونی اور مسیحِ خونی کی بے اصل روایتیں اور جہاد کے جوش دلانے والے مسائل جو احمقوں کے دلوں کو خراب کرتے ہیں ان کے دلوں سے معدوم ہو جائیں۔''[۱۰۳]

''جہاد کا حکم قطعاً موقوف'' ...... ''میرے ظہور کے بعد تلوار کا کوئی جہاد نہیں'' ...... اور ''میں نے ممانعتِ جہاد اور انگریزی اطاعت کے بارے میں اس قدر کتابیں لکھی ہیں ......'' سے جو کچھ واضح ہے اس کی کوئی تاویل نہیں کی جا سکتی؛ اس کے باوجود قادیانیوں نے تنسیخِ جہاد کے واضح مؤقف میں تبدیلیاں، تاویلات کے ذریعے، کیں۔ مرزا طاہر احمد نے ۱۵رفروری ۱۹۸۵ء کو بیت الفضل لندن میں جو خطبہ دیا اسے متعدد عنوانات کے تحت شائع کیا گیا۔[۱۰۴] بعض عنوانات حسبِ ذیل ہیں:

تنسیخِ جہاد کا الزام
اسلامی جہاد کے بگڑے ہوئے تصور کے خلاف جہاد
جہاد بالسیف کی شرائط مفقود ہیں
مسلمان اکابرین انگریزوں کی وفاداری کا دم بھرتے تھے
مسیحِ موعود نے عیسائیوں کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا۔

مرزا طاہر احمد نے، اپنے طویل خطبے میں، تاویلات سے بہت کام لیا لیکن یہ نکتہ ان کے ذہن میں بھی نہ آیا کہ بانی تحریکِ احمدیہ نے جہاد کو منسوخ نہیں کیا تھا بلکہ ملتوی کیا تھا۔ یہ ''سعادت'' شیخ عبدالماجد کے حصے میں آئی ہے۔ انھیں بانی تحریکِ احمدیہ کے ایک شعر میں ایک لفظ 'التوا' مل گیا؛ چنانچہ لکھتے ہیں کہ بانی تحریکِ احمدیہ کا وہ شعر جس سے مخالفین

عام طور پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ آپ نے جہاد کو دائمی طور پر حرام قرار دے دیا ہے، یہ ہے: اب چھوڑ دو اے دوستو جہاد کا خیال / دیں کے لیے حرام ہے اب جنگ اور قتال۔ وہ اس شعر کو نظر انداز کر دیتے ہیں: فرما چکا ہے سیدِ کونین مصطفیٰ / عیسیٰ مسیح جنگوں کا کر دے گا التوا۔ یعنی میری طرف سے جہاد کی دائمی حرمت کا فتویٰ نہیں ہے بلکہ التواء جہاد کا فتویٰ ہے اور یہ فتویٰ بھی میرا نہیں، میرے آقا صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ [105]

سوال یہ ہے کہ مرزا قادیانی کے ان اشعار کا کیا مطلب ہے:

اب چھوڑ دو جہاد کا اے دوستو خیال — دیں کے لیے حرام ہے اب جنگ اور قتال
اب آگیا مسیح جو دیں کا امام ہے — دیں کے تمام جنگوں کا اب اختتام ہے
اب آسماں سے نورِ خدا کا نزول ہے — اب جنگ اور جہاد کا فتویٰ فضول ہے
دشمن ہے وہ خدا کا جو کرتا ہے اب جہاد — منکر نبی کا ہے جو یہ رکھتا ہے اعتقاد [106]

دوسرا سوال یہ ہے کہ مرزا غلام احمد کی ان نثری تحریروں کا مفہوم کیا ہے، جن میں سے بعض اُوپر درج کی گئی ہیں، جبکہ نثر کا مفہوم شاعری کی نسبت زیادہ متعین ہوتا ہے۔ اس پورے معاملے کے صحیح ادراک کے لیے عیسائیت اور اسلام نیز مغرب اور اسلام کی صدیوں پر محیط محاذ آرائی پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔ یہاں صرف چند اشارات بطور خاص برِ صغیر کے حوالے سے پیش کیے جاتے ہیں۔

صلیبی جنگوں کا آغاز عیسائیوں نے کیا تھا۔ یہ جنگیں دو سو برس تک جاری رہیں اور ان کا اختتام عیسائی دُنیا کی شکست پر ہوا۔ مسلمانوں کے زوال کے بعد مغربی اقوام کی یلغار عالمِ اسلام کے خلاف شروع ہوئی۔ یہ سامراجی یلغار بھی دو صدیوں پر محیط ہے۔ سامراج (Imperialism) کی شکل پہلے نوآبادیاتی نظام کی تھی اور مقبوضہ ممالک پر اپنی حکومت قائم کی جاتی تھی۔ اب اس کی مختلف شکلیں ہیں۔ فوجی قبضے کے بعد مغلوب قوم کو ایک مقامی حکومت مہیا کر دی جاتی ہے نیز مسلمان حکمرانوں کو ڈرا کر یا ان کی پشت پناہی کر کے انھیں اپنے جال میں پھنسا لیا جاتا ہے۔ استعمار کی یہ نئی شکلیں جاری ہیں۔ استعماری قوتوں کے تناظر میں مسلمانوں کے رویے بھی مختلف رہے ہیں۔ انتہائی قسم کے رویے دو

ہیں۔ ایک طرزِ عمل مزاحمت کا ہے، جدوجہد آزادی کا ہے اور جہاد کا ہے۔ دوسرا طریقہ غلامی پر رضامندی، استعمار کے ساتھ وفاداری اور ان کا آلۂ کار بننے کا ہے۔ انگریز سازباز اور جنگی کارروائیوں کے ذریعے برِصغیر کے مختلف علاقوں پر قابض ہوتے چلے گئے۔ سراج الدولہ نے بنگال میں اور ٹیپو سلطان نے دکن میں مزاحمت کی اور غیر ملکی افواج کے خلاف جہاد کیا۔ اگرچہ شکست کھائی لیکن مسلمانوں کی تاریخ میں امر ہو گئے۔ آخری کوشش ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی تھی جو ناکامی پر منتج ہوئی۔ انگریزوں نے فتح یاب ہو کر دہلی کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔ جنھیں وہ اپنا اصل حریف خیال کرتے تھے اور جن سے حکومت چھینی تھی یعنی مسلمان ان کو کچل کر رکھ دینے کی حکمت عملی تیزی کے ساتھ بروئے کار آرہی تھی۔

اس مرحلے پر مسلمانوں کو، انگریزوں کے انتقام سے بچانے کے لیے، سید احمد خان آگے بڑھے اور انگریز دوستی کی طرح ڈالی۔ انگریزی حکومت اور مغربی تہذیب کی حمایت کی اور ترقی کے لیے مسلمانوں کو تعلیم کی راہ دکھائی۔ علی گڑھ تحریک چلی اور کامیابی سے ہم کنار ہونے لگی۔ مرزا غلام احمد نے انگریز دوستی سے آگے بڑھ کر سامراج کی وفاداری و غلامی پر اطمینان و افتخار کا اظہار کیا، مہدی و مسیح بن کر اور نبوّت کا دعویٰ کر کے، حاکموں کے خلاف جہاد کو منسوخ کرنے کا اعلان کیا اور اس طرح سامراج کی ایک بڑی ضرورت پوری کر دی۔ مرزا غلام احمد کی انگریز حاکم کی خدمت میں پیش کی جانے والی ایک درخواست میں، قادیانیت کو انگریز کا ''خود کاشتہ پودا'' لکھ کر، مرزا موصوف نے، ایک بڑی حقیقت کو خود آشکار کر دیا ہے۔ اب ان کے جانشین اور پیروکار اس کی تاویلیں کرتے پھر رہے ہیں، لیکن تیر کمان سے نکل جائے تو اس کی واپسی ممکن نہیں ہوتی۔ ۱۰۷

تمام مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور جو شخص ان کے بعد نبوّت کا دعویٰ کرتا ہے، وہ اسلام سے انحراف اور غداری کا ارتکاب کرتا ہے۔ اگر فرض کر لیا جائے کہ حضور رسالت مآبؐ کے بعد کوئی نبی آسکتا ہے تو اس کا کردار کیا ہوگا؟ کیا وہ باطل سامراج کے سامنے سینہ سپر ہوگا یا غلامی کو جوشِ وفاداری کے ساتھ قبول کر کے اس کی خدمت گزاری کرے گا؟ ''جہاد بالسیف کی شرائط مفقود ہیں'' کا بہانہ بنائے گا یا

باطل کے تسلط کا خاتمہ کرے گا؟ مرزا طاہر احمد نے ''مسلمان اکابرین انگریزوں کی وفاداری کا دم بھرتے تھے'' کی سرخی قائم کی ہے۔ کیا مسلمان اکابرین کا یہ عمل کسی نبی کے لیے نمونہ عمل بن سکتا ہے؟ یہ بد بخت لوگ مرزا غلام احمد کی محکومیت کو جواز فراہم کرنے کے لیے جلیل القدر انبیاء کو بھی الزام تراشی کا نشانہ بناتے ہیں اور دیدہ دلیری کے ساتھ ان کی کردار کشی کرتے ہیں۔ شیخ عبدالماجد رقم طراز ہیں:

> یاد رہے کہ موسیٰ علیہ السلام، فرعون کے ماتحت اس کی حکومت میں رہے ...... خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ۱۳ سال تک مکہ کے مشرکوں کے قوانین کے ماتحت رہے۔ اب ان انبیاء کی محکومیت اور بانی تحریکِ احمدیہ کی محکومیت میں اگر کوئی فرق ہے تو یہی کہ مرزا صاحب نسبتاً کم محکوم تھے اور وہ زیادہ۔[۱۰۹]

قادیانیت کے اس مؤقف کے برعکس علامہ اقبال کے نزدیک حضرتِ موسیٰ کا کردار کیا ہے؟ اسے مثنوی پس چہ باید کرد میں 'حکمتِ کلیمی' کے زیرِ عنوان بیان کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جب نبوت اللہ کا حکم جاری کرتی ہے تو حکمِ سلطان کو ٹھکرا دیتی ہے۔ شاہی محل اس کی نظر میں بت خانے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کی غیرت اللہ کے سوا کسی کا حکم برداشت نہیں کرتی۔ نبوت اللہ، بس باقی ہوس، کا درس دیتی ہے تا کہ اللہ کے بندے کسی اور دام میں نہ آئیں:

تا نبوت حکمِ حق جاری کند — پشتِ پا بر حکمِ سلطاں می زند
در نگاہش قصرِ سلطاں کہنہ دیر — غیرتِ او بر نتابد حکمِ غیر
درسِ او اللہ بس باقی ہوس — تا نیفتد مردِ حق در بندِ کس

حضرت موسیٰ کے ہاتھ سے ایک قبطی کی ہلاکت ہوئی تو ڈر کر بھاگ گئے لیکن جب نبوت عطا ہوئی تو بغیر کسی خوف کے خود فرعون کے دربار میں پہنچے اور اللہ کی ہدایت کی طرف دعوت دی۔ انتہائی جابرانہ ماحول سے سمجھوتا کرنے اور محکومی پر رضامند ہو جانے کے بجائے حضرت موسیٰؑ اپنی قوم کو نکال کر صحرائے سینا لے گئے اور اس طرح فرعون کے ظلم اور

غلامی سے انھیں نجات دلا دی۔

مکہ میں بلکہ پورے عرب میں نہ کوئی باقاعدہ حکومت تھی اور نہ کوئی ضابطہ و قانون تھا۔ مشرکانہ عقائد اور مشرکانہ رسوم میں حضرت محمدؐ بعثت سے پہلے بھی کبھی مبتلا نہ ہوئے۔ بعثت کے بعد تکالیف تو بہت اُٹھائیں لیکن حق سے سرمو انحراف نہ کیا۔ اسی مکہ کو آخر کار حضورؐ نے فتح کر لیا۔

مرزا طاہر احمد کا بیان ہے کہ ''مسیحِ موعود نے عیسائیوں کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا۔'' اس عنوان کے تحت وضاحت کی ہے کہ 'ان کا جہاد پادریوں کے خلاف تھا اور یہ قلم کا جہاد تھا کہ مرزا غلام احمد جہاد کا حقیقی عرفان رکھتے تھے۔' قلم کا جہاد بھی سامراج کے خلاف نہیں تھا۔۱۰۹ اس تصورِ جہاد پر ضربِ کلیم کی نظم 'جہاد' میں اقبال نے روشنی ڈالی ہے:

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے
دُنیا میں اب رہی نہیں تلوار کارگر

باطل کی فال و فر کی حفاظت کے واسطے
یورپ زرہ میں ڈوب گیا دوش تا کمر
ہم پوچھتے ہیں شیخِ کلیسا نواز سے
مشرق میں جنگ شر ہے تو مغرب میں بھی ہے شر
حق سے اگر غرض ہے تو زیبا ہے کیا یہ بات
اسلام کا محاسبہ، یورپ سے درگزر؟

مرزا غلام احمد انگریز کی محکومیت کو ابدی تصور کرتے تھے۔ آزادی کا تصور ان کی کسی تحریر میں موجود نہیں ہے؛ جبکہ ان کی زندگی ہی میں ۱۹۰۴ء میں 'تصویرِ درد' لکھ کر اقبال نے حصولِ آزادی کو ایک مقصد کی حیثیت دے دی اور مارچ ۱۹۰۷ء والی غزل میں استعمار کے زوال اور مسلم بیداری کی پیش گوئی کر دی۔

مختصر یہ کہ علامہ اقبال نے مرزا غلام احمد کو نہ کبھی مجدد تسلیم کیا، نہ مہدی، نہ مسیح موعود

اور نہ کسی بھی قسم کا نبی۔ ان اُمور میں اقبال قادیانیت کے بالمقابل، ابتدا سے، کھڑے نظر آتے ہیں۔ مرزا صاحب نے جہاد کو حرام قرار دیا۔ اقبال نے اس فتوے کی بھی مخالفت کی اور جذبۂ جہاد کو بیدار کرنے کے لیے زبردست کردار ادا کیا۔ یہی نہیں فکری طور پر استعمار کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا۔ اگرچہ ۱۹۳۵ء میں اور بعد ازاں علامہ اقبال نے قادیانیت کو بے نقاب کر کے اسے اسلام سے انحراف اور غداری قرار دیا لیکن اس سے پہلے بھی قادیانیت سے ان کا گہرا تعلق کبھی نہیں رہا تھا۔ دینِ بروز کے بنیادی عقائد اور نظریات کو اُنھوں نے اس زمانے میں بھی مسترد کیا جب کہ ان کے فکر کی حتمی تشکیل ابھی نہیں ہوئی تھی۔

کفر کا فتوئ

اقبال نے انگریزی میں ایک مقالہ بعنوان ''اسلام میں اجتہاد'' حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو پڑھا۔[۱۱۰] اپنے مکتوب بنام اکبر شاہ نجیب آبادی مورخہ ۲۰ اپریل ۱۹۲۵ء میں، جلسے میں یہ مضمون پڑھنے کا ذکر کر کے، اقبال لکھتے ہیں ''مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔''[۱۱۱] ان لوگوں کے نام اقبال نے نہیں لکھے لیکن اتنا کہا جا سکتا ہے کہ وہ مسلکی شدت پسند مولوی تھے اس لیے کہ اس خط میں پیشہ ور مولویوں کے اثر کا ذکر ہے۔ اسی خطبے کی رپورٹ کسی اخبار میں پڑھ کر، مدراس کے ایک امیر تاجر، سیٹھ جمال محمد نے، اپنی قائم کردہ تنظیم مسلم ایسوایشن کی طرف سے، اقبال کو، اسلامی موضوعات پر، مدراس میں، خطبات پیش کرنے کی دعوت دی۔

اگلا واقعہ شدید تر تھا جو ایک سال کے اندر پیش آیا۔ ۱۵ اکتوبر ۱۹۲۵ء کے ''زمیندار'' میں علامہ اقبال کے خلاف مولوی دیدار علی کا فتوئ شائع ہوا۔ عبدالمجید سالک نے ''ذکرِ اقبال'' میں اس کی تفصیل لکھی ہے۔[۱۱۲] پس منظر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''سلطان ابن سعود کی تطہیر حجاز کے غلغلے نے ہندوستان میں مسلمانوں کو دو مذہبی کیمپوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ سلطان ابن سعود کے حامیوں اور مخالفوں کے درمیان سخت کش مکش ہو رہی تھی۔ دونوں طرف کے علما نے تکفیر کا ہنگامہ بپا کر رکھا تھا۔ علامہ اقبال سلطان ابن سعود کی حمایت میں بیان دے چکے تھے اور بدعتی علما ان کے خلاف خار کھائے بیٹھے تھے۔ مولانا

ابو محمد سید دیدار علی شاہ، خطیب مسجد وزیر خان لاہور، جو فتوے صادر کرنے کے لیے مشہور تھے؛ کسی نے علامہ اقبال کے بارے میں ان سے فتویٰ دریافت کیا۔ استفتا یہ تھا:

''کیا فرماتے ہیں علمائے دین اور حامیانِ شرعِ متین اس مسئلے میں کہ ایک شخص اشعار میں آفتاب کو خدائی صفات کے ساتھ متصف کرے اور اس سے مرادیں طلب کرے، آخرت پر یقین نہ رکھے، حضرت موسیٰ جیسے جلیل القدر پیغمبر سے استہزا کرے، علمائے کرام اور پیرانِ عظام پر آوازے کسے اور انھیں برے خطابات سے یاد کرے، ہندوؤں کے ایک بزرگ کو جسے وہ خدا کا اوتار مانتے ہیں، ''امام'' اور ''چراغِ ہدایت'' کے الفاظ سے یاد کرے اور اس کی تعریف میں رطب اللسان ہو۔ کیا ایسا آدمی اسلام پر ہے یا کفر پر؟ اس کے ساتھ لین دین، نشست برخاست اور ہر طرح کا مقاطعہ کرنا جائز ہے یا ناجائز اور نہ کرنے والوں کے متعلق کیا حکم ہے؟ اشعار حسب ذیل ہیں:

(۱) اے آفتاب ہم کو ضیائے شعور دے — چشمِ خرد کو اپنی تجلی سے نور دے

ہے محفلِ وجود کا ساماں طراز تو — یزدانِ ساکنانِ نشیب و فراز تو

ہر چیز کی حیات کا پروردگار تو — زائیدگانِ نور کا ہے تاجدار تو

نے ابتدا کوئی، نہ کوئی انتہا تری

آزادِ قیدِ اوّل و آخر ضیا تری (ترجمہ گایتری منتر)

(۲) کہاں کا آنا کہاں کا جانا فریب ہے امتیازِ عقبیٰ

نمود ہر شے میں ہے ہماری کوئی ہمارا وطن نہیں ہے

(۳) خصوصیت نہیں کچھ اس میں اے کلیم تری

شجر حجر بھی خدا سے کلام کرتے ہیں!

(۴) غضب ہیں یہ مرشدانِ خود بیں خدا تری قوم کو بچائے

بگاڑ کر تیرے مسلموں کو یہ اپنی عزت بنا رہے ہیں

(۵) رام کی تعریف میں فرماتے ہیں:

اس دیس میں ہوئے ہیں ہزاروں ملک سرشت　　مشہور جن کے دم سے ہے دُنیا میں نامِ ہند
ہے رام کے وجود پہ ہندوستاں کو ناز　　اہلِ نظر سمجھتے ہیں اس کو امامِ ہند
اعجاز اس چراغِ ہدایت کا ہے یہی　　روشن تراز سحر ہے زمانے میں شامِ ہند
تلوار کا دھنی تھا، شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں، جوشِ محبت میں فرد تھا

(المستفتی پیرزادہ محمد صدیق سہارنپوری)

مولوی دیدار علی کا فتویٰ یہ تھا:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

''اسم پروردگار اور یزدان عرفاً مخصوص جناب ذاتِ باری ہے اور اوتار ہنود کے نزدیک خدا کے جنم لینے کو کہتے ہیں؛ اندریں صورت یزدان اور پروردگار آفتاب کو کہنا صریح کفر ہے۔ علیٰ ھذا خدا کے جنم لینے کا عقیدہ بھی کفر اور توہین موسیٰ علیہ السلام بھی کفر اور توہین بزرگانِ دین فسق لہٰذا جب تک ان کفریات سے قائلِ اشعار مذکور توبہ نہ کرے، اس سے ملنا جلنا تمام مسلمانان ترک کر دیں ورنہ سخت گناہ گار ہوں گے۔ ابو محمد دیدار علی الخطیب فی مسجد وزیر خان الرحوم۔''

۲

رگ وید کی قدیم اور مشہور دعا ''گائیتری'' کا ترجمہ ۱۹۰۲ء میں ''مخزن'' میں شائع ہوا تھا۔ اس کے ساتھ اقبال کا ایک طویل تمہیدی نوٹ بھی تھا۔ اقبال نے وضاحت کی کہ ''اصل سنسکرت لفظ سوِتر استعمال کیا گیا ہے، جس کے لیے اُردو لفظ نہ مل سکنے کے باعث ہم نے آفتاب رکھا ہے لیکن اصل میں اس لفظ سے مراد اس آفتاب کی ہے جو فوق المحسوسات ہے اور جس سے یہ مادی آفتاب کسبِ ضیا کرتا ہے۔ اکثر قدیم قوموں نے اور نیز صوفیا نے اللہ تعالیٰ کی ہستی کو نور سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن شریف میں آیا ہے اللّٰہ نور السمٰوات

والارض۔"۱۱۳

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ "گاتیری" ایک دُعا ہے جو خدا سے کی گئی ہے نہ کہ آفتاب سے۔ مولانا دیدار علی کو یہ بات معلوم نہیں تھی اور نہ اُنھوں نے معلوم کرنے کی کوشش کی۔ دُعا کے مفہوم پر بھی غور نہ کیا اور لفظ "آفتاب" کی وجہ سے فتنے میں پڑ گئے۔ ڈاکٹر گیان چند نے لکھا ہے کہ "کلام اقبال کے قلمی مجموعے بیاضِ عماد میں اس نظم کا عنوان 'آفتابِ حقیقت' دیا ہے جو زیادہ درست تھا۔ معلوم نہیں اسے محض آفتاب کہہ کر کیوں غلط فہمی کا سامان کر دیا۔"۱۱۴ چنانچہ نظم "آفتاب" کی حد تک مولوی دیدار علی کا فتویٰ غلط فہمی پر مبنی تھا۔

دوسرے اشعار فتوے کی زد میں اس لیے آئے کہ مولوی موصوف شعری روایات، کلامِ اقبال اور اقبال کے فکری ارتقا سے واقف نہ تھے۔ یہ شعر "کہاں کا آنا کہاں کا جانا......" اس دور کا ہے جب اقبال اسلامی فکر کی طرف آجانے کے باوجود۱۱۵ تصوّفِ وجودیہ کی گرد جھاڑ رہے تھے۔ اگلا شعر جس غزل میں ہے وہ بھی اسی دور کی ہے اور اس میں روایتی طرز کے اشعار موجود ہیں۔

مثلاً یہ شعر روایتی نوعیت کا ہے:

غرض نشاط ہے شغلِ شراب سے جن کی
حلال چیز کو گویا حرام کرتے ہیں۱۱۶

اس شعر پر کفر کا فتویٰ جاری کرنا آسان تر تھا لیکن فتویٰ سازوں کی نظر کلامِ اقبال پر نہیں تھی۔ "خصوصیت نہیں کچھ اس میں اے کلیم تری / شجر حجر بھی خدا سے کلام کرتے ہیں۔" کو فتوے کا ہدف بنانا شعری روایت سے بے خبری، تفہیم شعر کی صلاحیت سے محرومی اور تنگ نظری تھی۔ اس شعر میں حضرت موسیٰ کی توہین نہیں بلکہ توحید کا اثبات ہے۔ شعر کا مفہوم یہ ہے کہ "اے کلیم! خدا سے کلام کرنا آپ ہی پر ختم نہیں ہو جاتا۔ درخت اور پتھر بھی اس ذات پاک سے ہم کلام رہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے زبان حال سے خدا کی تسبیح میں لگی ہوئی ہے۔ یہ شرف صرف انسانوں ہی پر موقوف نہیں۔"۱۱۷ اقبال نے قرآنِ حکیم میں متعدد بار بیان ہونے والے ایک نکتے (ہر شے اللہ کی تسبیح کر رہی ہے) کو شعری اُسلوب میں

بیان کر دیا ہے۔ اس سے اگلے شعر میں اگر ''مرشدانِ خود بین'' سے مراد مولوی اور پیر ہوں تو بھی اس سے فسق ثابت نہیں ہوتا۔ اس ترکیب ہی سے واضح ہے کہ ذکر بے لوث اور حق شناس علما و صوفیا کا نہیں ہے بلکہ ان مولویوں اور پیروں پر گرفت کی ہے جو خود پسند ہیں اور اپنی جتھے داری کی خاطر مسلمانوں کو گروہوں میں تقسیم کرتے اور لڑاتے ہیں۔ تاہم شعر کا ایک اور تناظر زیادہ قرینِ قیاس ہے۔

یہ شعر غزل کا نہیں بلکہ قطعے کا ہے اور اس کی تفہیم کے لیے پورا قطعہ دیکھنا ہوگا۔ اس سے پہلے کے دو متصل اشعار یہ ہیں:

کل ایک شوریدہ خواب گاہِ نبیؐ پہ رو رو کے کہہ رہا تھا
کہ مصر و ہندوستاں کے مسلم بنائے ملت مٹا رہے ہیں!
یہ زائرانِ حریمِ مغرب ہزار رہبر بنیں ہمارے
ہمیں بھلا ان سے رابطہ کیا جو تجھ سے نا آشنا رہے ہیں!۱۱۸

ان اشعار سے ظاہر ہے کہ ''مرشدانِ خود بیں'' سے مراد مغرب پرست راہ نما ہیں۔ یہ مطلب غلام رسول مہر نے بیان کیا ہے۔۱۱۹ اقبال اس قیادت کو ٹھکرا رہے ہیں جو رسالت مآبؐ سے نا آشنا ہے۔ یہ تحسین کا مقام تھا نہ کہ مذمت کا۔ ایک خالص اسلامی شعر کو فتویٰ باز مولوی نے فسق قرار دیا۔ بانگِ درا بھی کھول کر دیکھنے کی زحمت گوارا نہ کی، یہ بڑا ظلم ہے۔

رام کی تعریف کرنے سے کوئی کافر کیسے ہو سکتا ہے۔ اقبال نے یہ کب کہا کہ خدا نے رام کی شکل میں جنم لیا ہے۔ 'تلوار کا دھنی' اور 'شجاعت میں فرد' ہونا نیز پاکیزگی و محبت انسانی صفات ہیں۔ اللہ نے پیغمبر دُنیا کے ہر حصے میں بھیجے ہیں۔ رام کے پیغمبر ہونے کا امکان موجود ہے۔ وہ مذہبی پیشوا ہیں اور کسی مذہبی پیشوا کو برا کہنا برائی ہے۔ تحسین میں کوئی ہرج نہیں ہے۔

مولانا دیدار علی کو اقبال کے خلاف کفر کا فتویٰ دینا مہنگا پڑا۔ عبدالمجید سالک لکھتے ہیں:

اس فتوے پر ملک بھر میں شور مچ گیا۔ مولوی دیدار علی پر ہر طرف سے لعن و ملامت

> کی بوچھاڑ ہوئی۔ سید سلیمان ندوی نے 'زمیندار' میں اس جاہلانہ فتوے کی چھتاڑ کردی۔ خود 'زمیندار' نے فتوے پر تبصرہ کیا.......... مولوی دیدار علی کی اس حرکت سے علمائے اسلام کے اجتماعی وقار کو سخت صدمہ پہنچا، کیونکہ مسلمانوں کے تمام طبقات عالم و عامی، قدیم تعلیم یافتہ اور جدید پڑھے لکھے لوگ علامہ اقبال کو نہایت مخلص مسلمان، عاشقِ رسولؐ، دردمندِ ملت، حامیِ دینِ اسلام تسلیم کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اگر ہمارے علما کے نزدیک اقبال جیسا مسلمان بھی کافر ہے تو پھر مسلمان کون ہے؟[۱۲۰]

مولوی دیدار علی کے لیے مقامِ عبرت ہے کہ ان کے ایک ہم مسلک سید نور محمد قادری ان کے اس فتوے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "مولانا اکثر علما کی طرح شعری روایات اور شعر کی علامتی زبان و اُسلوب بیان سے باخبر نہ تھے اور جو معیار انھوں نے اپنایا ہے اگر اسے سامنے رکھا جائے تو بڑے سے بڑا صوفی شاعر بھی کفر کے فتویٰ سے بچ نہیں سکتا۔"[۱۲۱]

غیر اسلامی رُجحانات کا الزام

محدود فہمِ اسلام اور فرقہ پرستی کے جوش میں اسیر مولوی اور پیر خود کو اسلام کا اجارہ دار اور حق شناس تصوّر کرتے ہیں اور جو صاحب علم و دانش ان کی تنگ نظری کے دائرے سے باہر ہو، اسے منہدم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایسی ہی ایک کوشش تنقیداتِ اقتدار بر نظریات اقبال نامی اڑتالیس صفحات کا ایک رسالہ ہے جو ۱۹۸۳ء میں بریڈفورڈ سے شائع ہوا۔ اس کے "مصنف و مرتب و مؤلف" صاحبزادہ اقتدار احمد خان بدایونی، نعیمی، قادری ہیں جو وہاں ایک مسجد میں خطیب ہیں۔ اس رسالے کو انھوں نے اقبال کے خلاف ایک فتوے کی شکل میں ترتیب دیا ہے اور اسے ایک کتاب کہا ہے۔ اس کتاب میں علامہ اقبال کو اگرچہ کافر قرار نہیں دیا لیکن الزامات کی سنگینی کفر کے فتوے سے کم نہیں ہے۔ شمیم رجز نے اپنی کتاب صدائے احتجاج میں جو الزامات لگائے ہیں وہ کفر سے بدتر ہیں؛ تاہم رجز کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے لیکن ایک شخص جو خطیب اور صاحبزادہ ہو اور مسلمانوں کے ایک بڑے فرقے سے منسلک بھی ہو، اس کا مخالفانہ اور طویل فتویٰ اپنے

ارادت مندوں کو گمراہ کر سکتا ہے۔ مخصوص مسالک و مکاتب کے حامل دوسرے صاحبان کے اعتراضات سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کی شاعری میں اسلام سے انحراف موجود ہے۔ ان میں اقبال کو شاعر مشرق اور شاعر انسانیت ماننے والے خواجہ محقق امرتسری شامل ہیں۔ اس نوعیت کے الزامات و اعتراضات کو ایک جامع عنوان دیا جا سکتا ہے یعنی ''غیر اسلامی رُجحانات''۔ ان رُجحانات کو الگ الگ عنوان کے تحت زیرِ بحث لانا زیادہ مناسب ہے۔

خلاف شرع اشعار۔ خدا کے حضور گستاخیاں

صاحبزادہ اقتدار نے سب سے پہلے، باطل کی چھے نشانیاں بتائی ہیں جو، مختصراً یہ ہیں:

- باطل بڑی دردمندی سے مسلمانوں کو بدکار، بزدل، بددیانت، ضمیر فروش اور ذہنی غلام قرار دیتا ہے۔
- باطل علماء ذی شان کی توہین کرتا ہے جبکہ وہ اسلام کے سچے خدمت گزار ہوتے ہیں اور دشمنوں کے مقابلے میں سینہ سپر ہوتے ہیں۔
- باطل کا تیسرا وار صوفیاء کرام اور اسلامی چمکتے ہوئے تصوف پر ہوتا ہے۔
- اگلا قدم احادیثِ رسولؐ سے انکار ہے۔
- باطل کی پانچویں نشانی یہ ہے کہ دشمن اس کی تعریف کرتا ہے اور اپنے رہنما [علما] اس کے مخالف ہوتے ہیں۔
- آخری اور حتمی نشانی یہ ہے کہ وہ غیر مسلموں کی ثناخوانی کرتا ہے۔

باطل کی یہ نشانیاں، کلامِ اقبال میں دکھانے سے پہلے، صاحبزادہ اقتدار کی توجہ اقبال کے ان اشعار کی طرف مبذول ہو جاتی ہے جو ان کے نزدیک خلافِ شرع ہیں یا جن میں خدا کے حضور گستاخیاں ہیں۔ یہ کارِ فضول شمیم رجز جیسے کندۂ ناتراش اور آسی ضیائی جیسے صاحب علم اور دیندار شخص نے بھی سرانجام دیا ہے۔

'التجائے مسافر' کے دو اشعار ہدفِ تنقید بنے ہیں۔ صاحبزادہ اقتدار نے اس شعر

پر اعتراض کیا ہے:

خروشِ میکدۂ شوق ہے ترے دم سے   طلب ہو خضر کو جس کی وہ جام ہے تیرا

دوسرا مصرع نقل کر کے اعتراض یہ کیا ہے کہ اللہ کے نبی کی توہین کی گئی ہے۔۱۳۲ شعری روایت و ذوق سے عاری ہونے کے علاوہ معترض کی نظر خاص دینی متعلقات پر بھی نہیں ہے۔ حضرت خضر کی کارروائیاں شریعت کے مطابق نہیں تھیں جبکہ نبی شریعت کا پابند ہوتا ہے۔ کسی معصوم کو قتل کرنا کسی شریعت میں روا نہیں رکھا گیا۔ دراصل حضرت خضر سے تکوینی اُمور میں کام لیا گیا ہے اور یہ وصف فرشتوں کا ہے۔ حیات خضر کا راز بھی اسی نکتے میں پوشیدہ ہے۔ اعتراض نہ صرف فضول ہے بلکہ اس اعتبار سے ناروا بھی ہے کہ یہ شعر اقبال کے ابتدائی دور کا ہے اور متروک بھی ہے۔ بانگِ درا میں اسے شامل نہیں کیا گیا۔ اسی نظم میں اس طرح کا ایک شعر قابل اعتراض موجود ہے جو معترض کو دکھائی نہیں دیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ معترض نے بانگِ درا کھول کر نظم کا مطالعہ ہی نہیں کیا۔ شعر یہ ہے:

تری لحد کی زیارت ہے زندگی دل کی   مسیح و خضر سے اونچا مقام ہے تیرا۱۳۳

مسیح نبی تھے اور نبی، بلند مرتبہ ولی سے بھی مرتبے میں بلند تر ہوتا ہے۔ اس شعر کو آسی ضیائی نے ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''زیادہ سے زیادہ اقبال کی بریت میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ نظم ہے۔ نثر میں اور نظم میں ویسے ہی بہت سی بندشیں ڈھیلی ہوتی ہیں۔ پھر اُردو (اور فارسی) شاعری بالخصوص اپنی بہت سی روایات میں سے ایک روایت یہ بھی رکھتی ہے کہ اس میں بہت سے پیغمبروں کی بے توقیری کی گئی ہے۔ تاہم اقبال کے ہاں، شاعرانہ ہی سہی، ایسی بے جا جسارت نہ پسندیدہ ہے نہ متوقع۔''۱۳۴ راقم کے نزدیک اقبال کے شعری ادوار کو ان کے فکری ارتقا کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ ۱۹۰۵ء تک اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں تھے۔ اس دور کے متعدد اشعار بلکہ نظمیں ایسی ہیں جنھیں بعد کا کلام فکری اعتبار سے رد کر دیتا ہے۔ انھیں بانگِ درا میں اس لیے شامل کیا گیا کہ شاعر کا فکری ارتقا واضح ہو سکے۔ اسی نظم کے ایک اور شعر پر بھی آسی ضیائی نے اعتراض کیا ہے۔ شعر یہ ہے:

دُعا یہ کر کہ خداوندِ آسمان و زمیں   کرے پھر اس کی زیارت سے شادماں مجھ کو

اعتراض یہ ہے کہ اقبال بھی مزاروں سے استمداد اور حاجت روائی کے معاملے میں اپنے عہد کے کسی عامی سے کچھ بھی مختلف نہ تھے۔ آسی ضیائی کی مراد اقبال کے "اپنے عہد" سے کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ ۱۹۰۵ء کے بعد کسی مزار سے اقبال کے استمداد کی کوئی دوسری مثال نہیں ملتی: نہ کسی ولی کے کسی نبی سے اونچے مقام کا ذکر ملتا ہے۔

ابتدائی دور کے بعض دوسرے اشعار کو بھی، نا سمجھی کی بنا پر، ہدف اعتراض بنایا گیا ہے۔ "نیا شوالہ" کا شعر ہے:

اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا — جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے

اقتدار نے اس شعر کو "رب تعالیٰ کی گستاخی" کہا ہے۔ اعتراض اپنی جگہ درست ہے لیکن غیر ضروری اس لیے ہے کہ "نیا شوالہ" ہندی وطنی متحدہ قومیت کی حمایت میں لکھی گئی نظم ہے۔ جب آگے چل کر اقبال نے اس نظریے کو مسترد کر دیا تو "نیا شوالہ" بھی مسمار ہو گیا۔

اسی طرح بانگِ درا کی نظم "ہمالہ" کے حسبِ ذیل اشعار اعتراض کا ہدف بنے ہیں:

ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے — تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے
آتی ہے ندی فرازِ کوہ سے گاتی ہوئی — کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی

شمیم رجز کو پہلے شعر پر اعتراض ہے۔ صاحبزادہ اقتدار کو دونوں پر ہے۔ اقتدار نے 'سراپا' کی جگہ 'سراسر' لکھا ہے: اس سے ظاہر ہے کہ نظم ان کی دسترس میں نہیں تھی۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمالہ کا درجہ کوہِ طور سے زیادہ بتایا گیا اور دریائے گنگا کی اس طرح ثنا خوانی کی گئی ہے کہ وہ دریا جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے، حوضِ کوثر اور تسنیم کو شرمندہ کیا گیا۔[۱۲۵] رجز نے لکھا ہے کہ "اہلِ ہندو اس شعر کو پڑھ کر اپنے دیوتا کی تعریف پر فخر کرنے اور خوش ہونے کا حق رکھتے ہیں کیونکہ سر اقبال جن کو اہل ہنود مسلمان سمجھتے ہیں اپنے ربّ کے جلوے کو ہندوؤں کے بھگوان ہمالہ کے جلوے سے حقیر بیان کر رہے ہیں۔"[۱۲۶]

افسوس ہے کہ ایک سطح پر مسلمان کس قدر شدید تنگ نظری کا شکار ہیں۔ پہاڑ سے آتے ہوئے دریائے گنگا کی منظر کشی میں ہرج کیا ہے۔ اگر ہندوؤں کے لیے مقدس ہے

بھی تو کیا ہوا؛ کیا وہ خدا کی حسین تخلیق نہیں رہا۔ دوسری بات یہ ہے کہ شعر میں لفظ 'ندی' استعمال ہوا ہے؛ اس سے مراد کوئی سی ندی ہو سکتی ہے؛ دریائے گنگا کی تخصیص نہیں ہے۔ دونوں اشعار بے عیب اور خوبصورت ہیں۔ معترضین شعری ذوق و اسالیب سے بے بہرہ ہیں۔ رجز نے ''اہلِ ہندو'' اور ''اہل ہنود'' کی تراکیب استعمال کی ہیں۔ اس سے ان کی لسانی وادبی قابلیت کا حال معلوم ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اہل ہنود سر اقبال کو مسلمان سمجھتے ہیں؛ گویا وہ مسلمان نہیں ہیں۔ اس سے موصوف کی اسلامی وملی بصیرت کا حال بھی واضح ہے۔

اقبال کے متروک اور مروج کلام پر اقتدار کے اعتراضات صرف چند ایک اور ہیں۔ ۱۲۷ لیکن اس قسم کے تنگ نظر اور شدت پسند مولویوں کے محدود اور جامد اسلام کے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کا بھرپور اظہار شیم رجز کی صدائے احتجاج میں دکھائی دیتا ہے۔ ناقص فہم اسلام اور ناقص شعور ادب و شعر کا امتزاج رجز کے دسیوں اعتراضات میں جلوہ گر ہے۔ چونکہ اس ذہنی سطح اور پس منظر کے حامل لوگ بھی ہمارے معاشرے میں پائے جاتے ہیں اس لیے اس وجہ سے بھی رجز کے اعتراضات پر ایک نظر ڈالنا مناسب ہے۔

شیم رجز کا سب سے شدید اعتراض نظم ''شکوہ'' کے اس شعر پر ہے:

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے
بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے

موصوف نے لکھا ہے کہ ''یوں تو یہ پوری نظم اللہ کی صفتِ عدل کی تردید، قرآن کی تکذیب اور غیر اسلامی طرزِ حکومت جاری کرنے والے بادشاہوں کی تعریف پر مشتمل ہے لیکن اس شعر میں سر اقبال نے شانِ اقدس الٰہی میں گستاخی کی انتہا کر دی ہے۔'' رجز کے نزدیک اقبال نے خدا کو گالی دی ہے اور وہ سلمان رشدی سے زیادہ مرتد اور واجب القتل ہیں۔ لفظ 'ہرجائی' کا مطلب بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''ہرجائی ایک طوائف، زانیہ اور فاحشہ عورت کو کہتے ہیں۔'' مزید یہ کہ ''اگر عام آدمی کی ماں، بہن یا بیٹی کو ہرجائی کہا جائے تو وہ بھی کہنے والے کا سر توڑ دے گا۔'' ۱۲۸

رجز کے آلودہ ذہن نے 'ہرجائی' کا جو مطلب نکالا ہے وہ واقعی گالی ہے، اس

مفہوم کو اقبال سے منسوب کرنا چونکہ غلط ہے اس لیے گالی اقبال نے نہیں دی؛ رجز نے خود دی ہے۔ 'ہرجائی' کے جو مطالب علمی اُردو لغت میں لکھے ہیں وہ یہ ہیں (۱) وہ جو ایک جگہ نہ ٹھہرے اور مارا مارا پھرے (۲) کنایتاً معشوق جو خاص کر کسی کا پابند نہ ہو۔ بے مروت۔ بے وفا۔ شان الحق حقی نے فرہنگ تلفظ میں یہ مطلب لکھا ہے۔ "بے ٹھکانا، بے وفا جو کسی ایک کا نہ ہو، جو کسی کا نہ ہو سکے" خدا کے حوالے سے وہی مفہوم بنتا ہے جو شعر کے پہلے مصرعے میں ہے۔ صاحبزادہ اقتدار نے بھی 'شکوہ' کے کثیر اشعار کو "سخت بیباکی' قرار دیا ہے۔ ان کے ہم مسلک یوسف سلیم چشتی نے، بعض دوسرے مقامات پر سنگین غلط بیانیوں سے قطع نظر، نظم شکوہ پر حسبِ ذیل تبصرہ کیا ہے:

> واضح ہو کہ شکوہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے اُردو ادب میں ایک انوکھی چیز ہے۔ ندرتِ تخیل کے علاوہ اس میں حقیقت نگاری اور شاعرانہ مصوری کی شان بھی بدرجۂ اتم موجود ہے۔ اس نظم میں اقبال نے لفظوں کے ذریعے سے مسلمانوں کی تاریخ کی تصویر کھینچی ہے اور تخیل کے موقلم سے اس میں ایسی رنگ آمیزی کی ہے کہ حقیقت مجسم ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ ۱۲۹

رجز نے حسبِ ذیل مصرعوں کو بھی نشانۂ اعتراض بنایا ہے:

ع ہم وفادار نہیں تو بھی تو دلدار نہیں

ع برق گرتی ہے تو بیچارے مسلمانوں پر

ع کیا تیرے نام پہ مرنے کا عوض خواری ہے

لکھا ہے کہ پہلا مصرع اللہ کی شان میں گستاخی ہے، دوسرا مسلمانوں کو گمراہ کرنے اور ناشکرا بنانے کی کوشش ہے اور تیسرا قرآن کی تکذیب کے مترادف ہے۔ شمیم رجز مصرعوں اور شعروں کو ان کے اصلی تناظر میں رکھ کر نہیں دیکھتے اور نہ نظم 'شکوہ' کو "جوابِ شکوہ" کے ساتھ ملا کر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ شکوہ میں عام مسلمانوں کے احساسات کی ترجمانی ہے۔ جو شکایات دورِ زوال میں ان کی زبان پر آتی تھیں، انھیں اقبال نے فنی خوبیوں سے جرعۂ تیز بنا دیا ہے۔ کلامِ اقبال کی اثر انگیزی کا راز ان کی فنی خوبیوں میں ہے۔ یہ گوناگوں

ہیں۔ ان میں سے ایک الفاظ اور اشعار کا بے مثل انتخاب ہے۔ وہ شعر میں ایسا لفظ یا استعارہ چن کر استعمال کرتے ہیں کہ معنویت و تاثیر کا گہرا نقش قائم ہو جاتا ہے۔ خدا سے شکوہ کرتے ہوئے مسلمانوں سے گستاخی بھی ہو جاتی ہے۔ ان کی بھرپور ترجمانی کرتے ہوئے اُوپر درج شدہ مصرعوں اور زیرِ بحث شعر کے دوسرے مصرعے میں خاص الفاظ کا انتخاب اسی ضمن میں ہے۔ اقبال جن کی ترجمانی کرتے ہیں انھیں نظم ''شکوہ'' بہت پسند ہے۔ سلیم احمد نے اقبال کو بے عمل بار بار کہا ہے۔ اس کے علاوہ بھی انٹ سنٹ لکھنے میں تامل نہیں کیا لیکن اس نظم کی تحسین کی ہے اور عام مسلمانوں کے دل کی آواز قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> فیض صاحب کے الفاظ میں ''شکوہ'' خالص موچی دروازے کی شاعری ہے اور موچی دروازہ صرف لاہور کا ایک محلہ نہیں ہے: اس کے معنی ہیں برِصغیر کے مسلمان عوام...... اسے سمجھنے کے لیے سب سے زیادہ اس دل کی ضرورت ہے جو موچی دروازے کے مسلمانوں کے سینے میں دھڑکتا ہے۔ ''شکوہ'' اسی دل کے دھڑکنے کی آواز ہے۔ ۱۳۰

تاہم ''شکوہ'' کو ''جوابِ شکوہ'' سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ شکوہ بندوں کی طرف سے ہے جو گستاخی بھی کر جاتے ہیں۔ فرشتوں نے اس پر گرفت کی ہے: شوخ و گستاخ یہ پستی کے مکیں کیسے ہیں؛ تاہم خدا مہربان ہے اور شاعر کی جسارت پر اسے داد دی ہے: شکر شکوے کو کیا حسنِ ادا سے تو نے / ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تو نے۔ جس کامیابی کے ساتھ اقبال نے مسلم عوام کی ترجمانی کی تھی اسی کامیابی کے ساتھ خدا کی طرف سے، نکتہ بہ نکتہ، ہر گلے شکوے کا جواب فراہم کیا ہے۔ خدا مسلمانوں کو ان کی خواری کے اصل اسباب بتاتا ہے:

ع ہاتھ بے زور ہیں الحاد سے دل خوگر ہیں
ع قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
ع فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں

ع قلب میں سوز نہیں رُوح میں احساس نہیں
ع امرائے دولت میں ہیں غافل ہم سے
ع بے عمل تھے ہی جواں دین سے بدظن بھی ہوئے

خدا نے کمال مہربانی کے ساتھ مسلمان کو حوصلہ دیا ہے اور اسے اُوپر اُٹھنے اور آگے بڑھنے کے اُصولوں سے نوازا ہے:

ع ڈھونڈنے والوں کو دُنیا بھی نئی دیتے ہیں
ع نخلِ اسلام نمونہ ہے برو مندی کا
ع عصرِ نو رات ہے دھندلا سا ستارہ تو ہے
ع مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تری

آج بھی ہو جو ابراہیمؑ کا ایمان پیدا
آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا

قوّتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسمِ محمدؐ سے اجالا کر دے

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

شمیم رجز نے ایک طویل بحث کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ بانگِ درا کی نظم ''آفتاب'' (ترجمہ گاتیری) حمدِ باری تعالےٰ ہے اور امید ظاہر کی ہے کہ ''ناشرینِ اقبال آئندہ اشاعت میں اس نظم کو کلامِ اقبال سے خارج کر دیں گے۔''۱۳۱ رجز کو معلوم نہیں تھا کہ یہ نظم، جس کا عنوان اوّلاً اقبال نے ''آفتابِ حقیقت'' رکھا تھا، واقعتاً حمدِ باری تعالیٰ ہے۔

بانگِ درا کی ایک غزل کا مطلع ہے:

کبھی اے حقیقتِ منتظر! نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

رجز نے لکھا ہے کہ ''اس شعر کو سن کر جھومنے کا حق صرف اہلِ ہنود کو ہے۔'' نیز یہ کہ ''خدائے حاضر و ناظر کو حقیقتِ منتظر کہنا خدائے لاشریک کی توہین ہے۔ کائنات کے خالق سے لباسِ مجاز میں آنے کی استدعا کرنا قرآنی تعلیمات سے یکسر بے بہرہ ہونے کی دلیل ہے۔''۱۳۲ یہ بات اقبال سمجھتے تھے کہ محبوبِ حقیقی کا لباس مجاز میں نظر آنا محال ہے تاہم شعر کو نثر سمجھ کر خردہ گیری کرنا بدذوقی ہے۔ اس شعر کی تحسین ڈاکٹر عبدالمغنی نے اس طرح کی ہے:

> شعرِ اعلیٰ تغزل میں ڈوبا ہوا ہونے کے باوجود چونکا دینے والا ہے۔ اس لیے کہ اس کا پہلا ہی مصرع مجاز و حقیقت کی عشقیہ روایت میں ایک انقلاب کا غماز ہے۔ یہاں مجاز کو حقیقت بنانے کی تمنا کی بجائے، جو بالعموم غزل گویوں کی پروازِ تخیل کا منتہا ہے، حقیقت ہی کو مجاز کی شکل میں دیکھنے کی آرزو ہے، اور دوسرا مصرع اشارہ کرتا ہے کہ ہزاروں سجدے جو عاشقِ صادق اور بندۂ کامل کی جبینِ نیاز میں تڑپ رہے ہیں وہ اسی محبوب حقیقی کے لیے وقف ہیں جس کے لباسِ مجاز میں جلوہ افروز ہونے کا انتظار ہے۔ یقیناً یہ ایک موہوم تمنا ہے، ایک خیالی آرزو ہے لیکن اس سے عشق و تغزل کا ایک تیور معلوم ہوتا ہے جو بہت ہی شوخ ہونے کے علاوہ نہایت نادر ہے۔ اس سے شاعر کی بے باکی سے زیادہ اس کی محبت کے حوصلے اور ولولے ظاہر ہوتے ہیں۔۱۳۳

شعر فہمی کی سطح واجبی سی ہونے کے باوجود شمیم رجز نے 'بالِ جبریل' کی غزلوں پر بھی طبع آزمائی کی ہے اور اس نغمۂ لاہوتی میں بھی کیڑے ڈالے ہیں۔ نمونے کے طور پر کچھ اعتراضات کو زیرِ بحث لانا ضروری ہے تاکہ ایک خاص سطح کے ذہن کا اندازہ ہو سکے۔

بالِ جبریل کی پہلی غزل کا پہلا شعر ہے:

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں!
غلغلہ ہائے الاماں بتکدہ صفات میں!

شعر کا بنیادی لفظ شوق ہے۔ یہ مترادف ہے عشق کا، جنوں کا، درد و سوز آرزومندی کا جو بندگی کا نقطۂ عروج ہے۔ شاعر و عاشق دو عالم سے بیگانہ ہو کر لذتِ آشنائی سے سرشار ہے۔

مفکر و عاشق اقبال کی تلقینِ مسلسل یہ ہے کہ مسلمان اللہ کی صفات جذب کرے، اپنے اندر خدائی صفات کی جھلک پیدا کرے اور اس طرح نائب حق کے مقام پر فائز ہو کر زمانے کی لگام اپنے ہاتھ میں لے لے۔ یہاں معاملہ صفات سے بھی آگے کا ہے۔ نوائے شوق وہاں پہنچنا چاہتی ہے یعنی حریم ذات میں جہاں فرشتہ بھی پر نہیں مار سکتا۔ حریم ذات کے ارد گرد صفات کا حصار ہے۔ اسے توڑ کر نوائے شوق آگے بڑھ جاتی ہے اور حریم ذات میں شور برپا ہو جاتا ہے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ "یہ حمد بھی ہے اور غزل بھی لیکن ایک انوکھی حمد ہے اور نرالی غزل، اس میں بے پناہ تغزل ہے، بے اندازہ عشق ہے مگر غزل گوئی اور عشق کی ہر حد سے آگے...... شاعر و عاشق کی نگاہِ تیز لباسِ مجاز سے گزر کر حقیقتِ منتظر تک پہنچ گئی ہے اور جبینِ نیاز میں تڑپتے ہوئے ہزاروں سجدے ادا ہونے لگتے ہیں...... اب کوئی صنم خانہ کہ بت کدۂ صفات بھی، راہ میں حائل نہیں، نوائے شوق براہ راست حریم ذات میں نغمہ ریز ہے۔"[۱۳۴]

اس لاہوتی نغمے کے بالمقابل اقبال کے فہمِ اسلام پر معترض قلم گش کسی نیم خواندہ مولوی کی طرح جو نزاعی مسائل پر کٹرپن کا شکار ہوتا ہے، لکھتا ہے کہ "سر اقبال صفاتِ خدا کو بت کدے سے تعبیر کر رہے ہیں۔ اللہ مسلمانوں کو ایسے خیالات اور عقائد سے پناہ دے۔"[۱۳۵] بت کدہ یہاں لغت کا لفظ نہیں ہے، دو اور دو چار نہیں ہے بلکہ "بت کدۂ صفات" کے مقابلے میں "حریم ذات" ہے۔ صفات کی تخفیف پیشِ نظر نہیں ہے؛ ذات کی ایسی تعظیم پر نظر ہے جو ہر حد سے آگے ہے۔

بالِ جبریل کی دوسری غزل کا ایک شعر ہے:

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

رجز نے لکھا ہے "یہ نطشے کی خودی کے فلسفے کو قبول کرنے کا اثر ہے کہ سر اقبال

انسان کو اتنی عظمت دے رہے ہیں کہ جنت سے اس کے نکالے جانے کو اللہ کا زیاں قرار دے رہے ہیں...... وہ ہر قسم کے زیاں اور نقصان سے بلند ہے۔"[۱۳۶] پوری غزل کے بارے میں موصوف کا فیصلہ ہے کہ اس میں اللہ کی توہین کی گئی ہے۔ اس اعتراض سے رجز کی سخن فہمی کا حال بھی کھلتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ 'زوالِ آدمِ خاکی' سے مراد جنت سے اس کا نکالا جانا لی جائے تو اس کوکب کی تابانی سے جہان کا روشن ہونا زیاں کیونکر ہوگا؟ شعر کا تعلق جنت سے انسان کے نکلنے کے ساتھ نہیں بلکہ دُنیا میں آدمِ خاکی کے زوال کے ساتھ ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ کوکب آدم سے تیرا جہان روشن ہے۔ یہ کوکب آدم ڈوب گیا تو تیرا جہان تاریک ہو جائے گا۔ اس فنکارانہ بیان سے اقبال درحقیقت خواستگار ہیں کہ اے اللہ انسان کو زوال سے بچالے۔ زیاں کا لفظ یہاں شعر کے فنی نظام کا حصہ ہے۔ اس کا نثری ترجمہ کرنا درست نہیں۔ نشے کا حوالہ بھی فضول ہے۔ انسان پر اللہ نے اپنی صفات کا پرتو ڈالا ہے اور اسے خلافت کے مقام پر فائز کیا ہے۔ وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ انسان ہی کے بارے میں کہا ہے اور اسے خلیفہ بنانے کا ذکر بھی خدا نے خود کیا ہے۔ اس سے بڑھ کر انسانی عظمت اور کیا ہو سکتی ہے۔

ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے؟ بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے؟
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم! بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے!

رُباعی میں لفظ "بخیلی" کو گالی قرار دیا ہے۔[۱۳۷] بالِ جبریل کی تیسری غزل کا آخری شعر ہے:

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر!

شعر میں "آپ بھی شرمسار ہو" پر اعتراض ہے۔[۱۳۸]

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد!

رجز کے نزدیک "دُنیا کو خرابہ کہنا خدا کی شان میں گستاخی ہے۔"[۱۳۹] پیغمبرِ اسلام

کی توہین اس شعر سے ثابت کی ہے:

عالم ہے فقط مومنِ جانباز کی میراث!
مومن نہیں جو صاحبِ لولاک نہیں ہے!

لکھتے ہیں کہ "یہ پیغمبر اسلام کی توہین ہے کہ مومن کو صاحب لولاک کہا جائے۔"[۱۴۰]
شمیم رجز اسی طرح کی انٹ سنٹ باتیں لکھتے چلے گئے ہیں۔ مغالطوں کا ایک طومار ہے جو کھڑا کر دیا ہے۔[۱۴۱] گھناؤنے الزامات ہیں کہ علامہ اقبال پر لگائے گئے ہیں۔ صدائے احتجاج کے پیچھے یکسر منفی سوچ ہے۔ دو سو صفحات کی کتاب میں، اقبال کے لیے ایک بھی کلمۂ خیر نہیں ہے۔ موصوف اسلامی و ملی بصیرت سے یکسر عاری ہے۔ ادبی قابلیت "اہلِ ہندوؤں" سے ظاہر ہے۔ شعر فہمی کی استعداد نالائقی اور گمراہی کا مظہر ہے۔ اس کا مزید اندازہ حسبِ ذیل مثالوں سے کیا جا سکتا ہے۔ بالِ جبریل کی چوتھی غزل کا شعر ہے:

یہ مشتِ خاک، یہ صرصر، یہ وسعتِ افلاک
کرم ہے یا کہ ستم تیری لذتِ ایجاد!

ایک طرف خاک کی مٹھی یعنی انسان ہے۔ پھر اس کے لیے دُنیا میں بلاؤں اور مصیبتوں کے جھکڑ ہیں۔ آسمان کی پوری وسعت میں یہی جھکڑ پھیلے ہوئے ہیں۔ میں کیا عرض کروں کہ تیرے شوقِ تخلیق کا یہ کرشمہ لطف وعنایت ہے یا قہر وغضب؟[۱۴۲]
یہ مطلب غلام رسول مہر کا بیان کردہ ہے۔ رجز نے لکھا ہے کہ "مسلمان کو تو انتقال کے بعد پانچ فٹ گہری قبر میں دفن کر دیا جاتا ہے۔ اس کے اجزائے جسم اُڑتے نہیں البتہ اہلِ ہنود اپنے مردوں کو جلاتے ہیں اور ان کی راکھ کو بادِ صرصر وسعتِ افلاک میں اُڑائے اُڑائے پھرتی ہے۔"[۱۴۳]
زیرِ نظر غزل کا اگلا شعر ہے:

ٹھہر سکا نہ ہوائے چمن میں خیمۂ گل!
یہی ہے فصلِ بہاری؟ یہی ہے بادِ مراد؟

غلام رسول مہر لکھتے ہیں کہ "بے شک بہار نے پھول پیدا کیے، لیکن باغ کی ہوا میں پھولوں کا خیمہ قائم نہ رہ سکا۔ چند ہی روز میں کلیاں پھوٹیں، کھلیں اور مرجھا گئیں۔ اب تو ہی فرما کہ اسے فصلِ بہار کہیں یا اسے بادِ مراد سمجھیں؟"۱۴۴

شمیم رجز مفہوم بیان کرتے ہوئے اور اس مفہوم کے حوالے سے شعر کا نقص نکالتے ہوئے لکھتے ہیں "خیمۂ گل کا اکھڑ جانا سراسر اللہ کا کرم ہے۔ پھولوں کے اجزاء نر اور مادہ ہوتے ہیں۔ جب نر کے اجزا مادہ کے اجزا سے ہم کنار ہوتے ہیں تو پھل پیدا ہوتا ہے۔ یہ صورتِ حال خیمۂ گل کے اکھڑ جانے کے بعد رونما ہوتی ہے۔"۱۴۵

اگلا شعر ہے:

قصوروار غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد؟

مہر نے شعر کا مطلب لکھا ہے "میں بے شک قصوروار پردیسی ہوں، جسے کہیں سے اُٹھا کر یہاں بھیج دیا گیا، لیکن یہ عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ دُنیا کا ویرانہ تیرے فرشتے آباد نہ کر سکے۔ اسے میں نے ہی آباد کیا اور گل و گلزار بنایا۔"۱۴۶

رجز نے سمجھا کہ اقبال کے نزدیک انسانوں نے بچے پیدا کرتے کرتے اپنی آبادی اتنی زیادہ کر لی کہ دُنیا آباد ہو گئی جبکہ فرشتے اس سرگرمی کے قابل نہ تھے۔ اقبال کے، بزعمِ خود، اس خیال کا توڑ کرتے ہوئے رجز نے لکھا ہے کہ "چونکہ ہر انسان کے ساتھ ساتھ دو دو فرشتے موجود ہیں اس لیے دُنیا میں فرشتوں کی تعداد انسانوں سے دوگنی ہے۔"۱۴۷

اس سے اگلا شعر ہے:

مری جفا طلبی کو دُعائیں دیتا ہے
وہ دشتِ سادہ وہ تیرا جہانِ بے بنیاد!

"یہ دُنیا جو آنی و فانی ہے اور اسے پائیداری نصیب نہیں، میرے وجود سے پہلے ایک چٹیل میدان تھی۔ میری ہی محنت و جاں فشانی سے اس میں رونق اور چہل پہل پیدا ہوئی اور اسی لیے یہ مجھے دُعائیں دے رہی ہے۔"۱۴۸ یہ مفہوم مولانا مہر کا بیان کردہ ہے۔ رجز

نے سوچا کہ اقبال نے "جنت" کو "جہانِ بے بنیاد" کہا ہے۔ اس بنیاد پر رقم طراز ہیں کہ "اگر کسی کا خیال ہو کہ جنت کی توہین و تحقیر کر کے سر اقبال اپنے شعر میں شعریت پیدا کر رہے ہیں تو یہ اس کی کور ذوقی ہے۔" اس مفہوم کے نتیجے میں اقبال کے خلاف اس طرح الزام تراشی کی ہے:

> جب سر اقبال جنت کو دشت سادہ کہتے ہیں تو وہ ہرے بھرے باغات، میوں سے لدے ہوئے درختوں، دودھ اور شہد کی نہروں اور غلاموں اور حوروں کی سرزمین کو شاید اپنی داہنی آنکھ سے دیکھتے ہیں ورنہ وہ اگر اپنی بائیں آنکھ کو کام میں لاتے تو ہرگز اس کو دشت سادہ نہ کہتے۔ دشت سادہ کہہ کر وہ صرف قرآن نہیں بلکہ توریت و زبور و انجیل کی بھی تکذیب کر رہے ہیں اور اس بات کو تو وہ ہم سے بہتر جانتے ہوں گے کہ ویدوں میں جنت کو دشت سادہ کہا گیا ہے۔۱۴۹

اقبال کے اشعار کا غلط مفہوم اخذ کر کے جس طرح توہین رسولؐ کے ثبوت فراہم کیے ہیں، اس کی ایک اور واضح مثال یہ ہے:

ضربِ کلیم کی نظم معراج، کا پہلا شعر ہے:

دے ولولۂ شوق جسے لذتِ پرواز
کر سکتا ہے وہ ذرہ مہ و مہر کو تاراج!

رجز نے لکھا ہے کہ "پیغمبر اسلام کو ایک ذرہ کہنا آپ کی توہین ہے۔"۱۵۰ "ذرہ" سے اقبال کی مراد پیغمبر اسلام نہیں ہیں بلکہ 'مسلمان' ہے جو قوتِ عشق سے مہ و مہر کو تاراج کر سکتا ہے۔ مسلمان کا ہدف مہ و مہر سے بھی آگے 'ثریا' ہے۔ اسی نظم کا ایک اور شعر وضاحت کر رہا ہے:

ناوک ہے مسلماں ہدف اس کا ہے ثریا!
ہے سرِّ سرا پردۂ جاں نکتۂ معراج!

ایک جگہ کہا ہے کہ مسلمان کی منزل چرخ نیلی فام سے بھی پرے ہے:

پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے! ۱۵۱

اقبال کے نزدیک عشق کی ایک جست زمین و آسمان کی وسعتوں پر حاوی ہو سکتی ہے۔ ۱۵۲ یہ ایک مطمحِ نظر (ideal) ہے اور اس تناظر میں واقعۂ معراج پوری نسلِ انسانی اور بطورِ خاص اُمّتِ مسلمہ کی ممکنہ عظمت کا اعلامیہ ہے:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰؐ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں! ۱۵۳

اپنا مفہوم نکالتے ہوئے رجز کی نظر ان تمام اشعار پر نہیں تھی۔ اس آخری شعر کو صاحبزادہ اقتدار نے ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔ ان کی شعر فہمی بھی ایسی ہی ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''اقبال صاحب یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ عالمِ بشریت کا ہر بشر یہ سفر و سیاحت کر سکتا ہے...... یہ نظریہ اور سبق معراج کی گستاخی کے علاوہ آیتِ قرآنیہ کی تعلیم کے بھی خلاف ہے۔'' ۱۵۴

مختصر یہ کہ علامہ اقبال کی شاعری خصوصاً غزل کو سمجھنا رجز جیسے لوگوں کے بس سے باہر ہے۔ وہ اسی طرح کلامِ اقبال کے مطالب بیان کرتے اور خود ساختہ مطالب کے بل بوتے پر اقبال کے خلاف الزام تراشی کا سلسلہ دراز کرتے گئے ہیں۔ ۱۵۵ اس طرح جو نتائج اقبال کے اشعار سے برآمد کیے ہیں وہ ناقص، غلط اور گمراہ کن ہیں۔

۲

محقق امرتسری عالم فاضل انسان تھے۔ عرشی امرتسری نے، جنھیں علامہ عرشی بھی کہا جاتا ہے، ان کا ذکر ادب و احترام سے کیا ہے۔ کلامِ اقبال میں، اللہ کے حضور گستاخیاں تلاش کرنے میں پہل اُنھوں نے کی تھی۔ ان کے اعتراضات خاص مسلک کی بنیاد پر ہیں۔ محمد حسین عرشی کا ایک مضمون ۱۹۸۴ء میں ''اظہار'' میں شائع ہوا تھا جو ''اقبال ۸۴ء'' میں شامل ہے۔ اس مضمون میں عرشی نے، اس سلسلے کے، محقق کے اعتراضات نقل کیے ہیں۔ بعض مزید اعتراضات اللہ تعالیٰ اور حضرت محمدؐ کے مقام و مرتبہ کے ضمن میں افراط و تفریط

سے متعلق ہیں۔ انھیں کچھ آگے زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ اللہ کے حضور گستاخیوں کے سلسلے کے چند اشعار وہی ہیں جو اُوپر نقل ہوئے ہیں۔ ۱۵۶ دوسرے اشعار اور ان پر اعتراضات حسبِ ذیل ہیں:

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک! ۱۵۷

اعتراض: مصرعِ ثانی کو مصرعِ اوّل کے ''جنوں'' سے ڈھانپنے کے سوا آپ کیا کر سکتے ہیں؟

کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز
کتابِ صوفی و ملا کی سادہ اوراقی! ۱۵۸

اعتراض: صوفی و ملا پر برستے برستے داورِ محشر پر بھی برس پڑے۔ قرآن کہتا ہے ''تمھیں کیا ہو گیا ہے تم اللہ کے وقار کو ملحوظ نہیں رکھتے۔'' اور ''اللہ کی جو قدر کرنا چاہیے تھی نہ کی۔''

خدائی اہتمامِ خشک و تر ہے
خداوندا خدائی دردِ سر ہے ۱۵۹

اعتراض: قرآن کہتا ہے ''ارض و سما کی تخلیق اور نظم و حفاظت سے ہمیں کوئی گرانی ہے نہ تکان۔''

ہو نقش اگر باطل، تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی؟ ۱۶۰

اعتراض: یہ شعر تخلیقِ انسان کو باطل کہہ رہا ہے۔ خطاب اس سے ہے جس کے فعل میں باطل کو راہ نہیں۔

۳

محقق امرتسری کو بھی، اقبال کے دوسرے معترضین کی طرح، شعری اُسلوبِ بیان سے دھوکا ہوا ہے۔ شعری اُسلوب کے علاوہ ایک اور نکتہ بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہوتا ہے؛ وہ یہ کہ اقبال کے کسی شعر کا مفہوم متعین کرتے ہوئے، خاص کر جب اس پر اعتراض بھی ہو، اس مفہوم یا مضمون سے متعلق اقبال کے دوسرے اشعار کو بھی دیکھنا چاہیے۔ اُوپر درج شدہ آخری شعر کا مطلب محقق کے خیال میں یہ ہے کہ ''تخلیقِ انسان باطل'' ہے۔ یہ بات فکرِ اقبال

سے مطابقت نہیں رکھتی۔ انسان تو عظمت کا حامل ہے اور یہ مضمون اقبال نے تواتر کے ساتھ بیان کیا ہے۔[۱۶۱] ابلیس کہ شر کی علامت ہے اقبال اس کی افادیت کے بھی قائل ہیں۔ شر کا مقابلہ کر کے انسان اپنی شخصیت کو مضبوط بنا سکتا ہے۔ اس شعر کی تان ''آدم کی ارزانی'' پر ٹوٹتی ہے جو اصل تکلیف دہ بات ہے۔ 'باطل' کا لفظ اس ارزانی کے تناظر میں آ رہا ہے۔ باطل سے پہلے ''اگر'' بھی ہے۔ نقش باطل ہو تو اسے بار بار بنانے کا کیا فائدہ ہے؟ اور اگر یہ نقش باطل نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے کہ نہیں ہے؛ تو پھر یہ اس قدر ارزاں کیوں ہے کہ گویا باطل ہے۔ شکایت نقش کے باطل ہونے سے نہیں آدم کی ارزانی سے ہے۔

بے پناہ معنویت رکھنے والے الفاظ کا چناؤ اقبال کا اُسلوبِ خاص ہے۔ ''بخیلی''، ''شرمسار''، ''دامنِ یزداں چاک''، ''خدائی دردِ سر'' اور ''باطل'' یہ الفاظ ہدفِ اعتراض بنے ہیں کہ انھی الفاظ کے انتخاب سے نہ صرف اشعار کا چونکا دینے والا رنگ نکلا ہے بلکہ معنویت میں جان پیدا ہوئی ہے۔ اقبال منفرد الفاظ استعمال کرتے ہیں اور ان میں اشاریت اور رمزیت کی رُوح پھونک دیتے ہیں۔ دُنیا میں آدم کی ارزانی مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اکثریت کی شخصیت اتنی کمزور ہوتی ہے کہ کم نرخوں پر بک جاتے ہیں۔ ہلاکتوں کا یہ حال ہے کہ حشرات الارض کی طرح انسان پیدا ہوتے جاتے ہیں اور مرتے جاتے ہیں۔ آدم کی ارزانی اس وقت نہایت تکلیف دہ ہوتی ہے جب کسی وبا، سمندری طوفان، زلزلے، سیلاب، جنگ یا کسی بڑی طاقت کی بمباری کے باعث لاکھوں افراد لقمۂ اجل بن جاتے ہیں۔ یا اللہ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ کیا تو اس سے خوش ہوتا ہے؟ ایسی ہی مختلف النوع شکایات ہیں جن کے اظہار کے لیے ایک حساس دل سے اُٹھنے والی آواز لبِ گفتار اور نوکِ قلم تک پہنچ جاتی ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے اُسلوبیات اقبال کے اس پہلو کی کچھ وضاحت کرنا مناسب ہے جس کا تعلق الفاظ اور تراکیب کے استعمال سے ہے۔ مثالیں ان اشعار کی پیش کی جاتی ہیں جو ہدفِ اعتراض نہیں بنائے گئے۔ بالِ جبریل کا شعر ہے:

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی![۱۶۲]

شانِ خداوندی تو کجا شانِ رسالت بھی لین دین کی چیز نہیں۔ ہما شما سے زیادہ یہ بات اقبال جانتے ہیں۔ اصل مضمون یہاں "مقامِ بندگی" کی اہمیت وعظمت ہے۔ شانِ خداوندی کے بالمقابل رکھ کر اقبال مقامِ بندگی کی معنویت واہمیت کو درجۂ کمال تک لے گئے ہیں۔ بندگی کو "دردو سوزِ آرزو مندی" کہا ہے۔ مطلب یہ کہ بندگی اور اللہ سے شدید محبت [عشق] لازم ملزوم ہیں۔ عشق کا مضمون رنگارنگ انداز کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ اس شعر کا اُسلوب قابلِ توجہ ہے:

اگر ہو عشق، تو ہے کفر بھی مسلمانی

نہ ہو، تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق! ۱۶۳

"اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی" کا مفہوم ہرگز یہ نہیں ہے کہ کوئی منکرِ خدا مسلمان ہوسکتا ہے۔ عشق تو اللہ کی آرزو مندی کا نام ہے جو ایمان کی بلند ترین سطح ہے۔ چنانچہ "اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی" محض ایک نادر اور چونکا دینے والا اُسلوب بیان ہے۔ اقبال نے اس طرح عشق کی اہمیت اُجاگر کی ہے۔

یہ دو مثالیں بات کو سمجھنے کے لیے کافی ہیں۔ انھیں سامنے رکھ کر ان اشعار کا مفہوم متعین کیا جاسکتا ہے، جن میں محقق کو اللہ کے حضور گستاخیاں نظر آئی ہیں۔ "فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا / یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک"! کا مفہوم یہ ہے کہ اقبال کو اپنے حقیقی نصب العین، اللہ تعالیٰ، سے محبت جنوں کی حد تک ہے؛ اور یہ جنوں روزِ محشر بھی سرگرمِ کار رہے گا۔ جو لوگ "دامنِ یزداں چاک" کے الفاظ سے پریشان ہوتے ہیں یا ان پر معترض ہوتے ہیں وہ یہ خیال نہیں کرتے کہ شاعر نے اپنے گریبان جبکہ اللہ کے دامن کا ذکر کیا ہے۔ دامن پکڑے بغیر چاک نہیں ہوسکتا اور دامن پکڑنے کا مفہوم ہے: درخواست گزار ہونا، مانگنا، تقاضا کرنا، شکایت کرنا اور تعرض کرنا۔ "دامنِ یزداں چاک" کا بھی یہی مفہوم ہے۔ بات یہ بھی ہے کہ اللہ کا انسانوں کی طرح لباس نہیں ہے کہ دامن کا سوال پیدا ہو۔ یہ زبان استعارے کی ہے اور لفظی ندرت اور اسلوب خاص سے قطع نظر شعر کا مقصد اللہ سے بے انتہا عشق کا اظہار ہے۔

خدائی اہتمام خشک و تر ہے/ خداوندا خدائی دردِ سر ہے! سے یہ مراد قطعاً نہیں ہے کہ اللہ کو تخلیق و نظمِ کائنات میں گرانی یا تکان کا سامنا ہے۔ یہ ایک رُباعی ہے جس کا اصلی مضمون دوسرے شعر میں ہے۔ "ولیکن بندگی استغفر اللہ/ یہ دردِ سر نہیں دردِ جگر ہے۔" بندگی کو یہاں دردِ جگر کہا؛ وہاں "دردو سوزِ آرزومندی" کہا ہے۔ اصل مضمون یہاں بھی بندگی کی اہمیت و عظمت ہے۔ "خدائی دردِ سر ہے" کو بالمقابل رکھ کر "بندگی دردِ جگر ہے" ایک اچھوتا اُسلوب ہے۔ معنویت اور تاثیر سے بھرپور خاص زبان کا استعمال ہے۔ وہاں "مقامِ بندگی دے کرنہ لوں شانِ خداوندی" کہا تھا۔ وہی بات یہاں ایک نئے تقابل کے ساتھ نیز ایک اور رنگ میں کہی ہے۔ اقبال بندگی کا مضمون سو رنگ سے باندھتے ہیں۔ بندگی اللہ کی اور خالصتاً اللہ کی نہ کہ امریکہ سمیت کسی بھی بڑی قوت کی۔

"کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز/ کتابِ صوفی و ملا کی سادہ اوراقی!" میں اللہ پر برسنے کا کیا سوال ہے۔ "شرمسار" کا لفظ تو بقول مولانا مہر سعدی نے بھی استعمال کیا ہے:

کرم بین و لطفِ خداوند گار
گناه بنده کرد است او شرمسار[۱۶۳]

شرمسار ہونے کا تعلق اللہ کی رحمت اور تقدیریں عطا کرنے سے ہے۔ "کرے گی داورِ محشر کو شرمسار ایک روز" اچھوتا اور چونکا دینے والا اُسلوب ہے۔ اصل بات دوسرے مصرعے میں ہے۔ یہ بات اللہ سے نسبت خاص رکھنے کے دعویداروں کے عمل سے متعلق ہے۔ اقبال کے نزدیک صوفی و ملا کی کتابِ عمل کے اوراق سادہ اور کورے ہیں۔

۴

اقبال کو گستاخ ثابت کرنے کے لیے انھی کے حسبِ ذیل شعر سے استدلال کیا گیا ہے:

چپ رہ نہ سکا حضرتِ یزداں میں بھی اقبال
کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند!

محقق امرتسری نے کہا کہ "اس سے زیادہ واضح اعتراف اور کیا ہوگا؟" اقبال

کے اعتراف پر جائیں تو ان کی دانشِ افرنگی اور ان کا ایمان زناری ہے اور وہ فرنگی بت کدے میں کھو گئے ہیں جبکہ بات یہ نہیں ہے۔[۱۶۵] اس شعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کے حضور چپ نہ رہنا اور حرفِ شکایت زبان پر لانا ہی گستاخی ہے۔ یہ تو اقبال نے کیا ہے اگرچہ اُمّتِ مسلمہ کی خواری کے پیشِ نظر ایسا کیا ہے۔ یہ سوال بہر حال اُٹھتا ہے کہ جس طرح اقبال جنابِ رسالت مآبؐ کا ادب و احترام بدرجۂ اتم ملحوظ رکھتے ہیں اور کہیں شوخی و گستاخی کا شائبہ تک نہیں ہوتا؛ اس طرح کا شائبہ اللہ کے ضمن میں کیوں ہوتا ہے۔ مسدس میں حالی نے مسلمانوں ہی سے خطاب کیا ہے؛ اللہ سے اُلجھنے کی کوشش نہیں کی۔ اقبال بھی احتیاط ملحوظ رکھتے اور اُمت یا نسلِ انسانی کی خاطر بھی اللہ کے حضور زبان نہ کھولتے۔ اقبال نہ صرف یہ کہ اللہ سے براہِ راست خطاب کرتے ہیں بلکہ کہیں کہیں شوخی و بے باکی کا انداز روا رکھتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ ایک اشارہ تو اس شعر میں ہے:

رمز یں ہیں محبت کی گستاخی و بیباکی
ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بیباک![۱۶۶]

بات یہ ہے کہ اقبال نے تو پردۂ اسرار کو بھی چاک کیا لیکن مسلمان کا مرض کورنگاہی دیرینہ ہے۔[۱۶۷] اس پر مستزاد یہ کہ رند ہوں یا فقیہہ، میر ہوں یا پیر خلقِ خدا کی گھات میں ہیں اور دانش و دین و علم ہوس کی بندگی میں مصروف و مبتلا ہیں۔[۱۶۸] مسلمانوں کے دل زنار پوش ہیں اور دُنیاوی خداؤں کا عملی انکار کیے بغیر مذہبی رسوم اور بے جان عبادات کو جاری رکھے ہوئے ہیں: رہ گئی رسمِ اذاں رُوحِ بلالی نہ رہی۔ مسلمان کی اذان میں سحر کا پیغام ہی نہیں ہے۔ تمدن، تصوّف، شریعت، کلام: تمام بتانِ عجم کے پجاری ہیں اور حقیقت خرافات میں کھو گئی ہے۔ دُنیا اغیار نے سنبھال لی ہے اور مسلمان کے لیے خیالی دُنیا رہ گئی ہے۔ مختصر یہ کہ عشق کی آگ بجھ گئی ہے اور مسلمان راکھ کا ڈھیر بن گیا ہے۔ ان حالات میں مسلمان کو بہترین فکری راہ نمائی، موثر ترین پیرایوں میں، مہیا کرنے کے ساتھ ساتھ اقبال کی نگاہ بار بار اللہ کی جانب اُٹھتی ہے۔ ''دُعا'' مسلمان کا آخری سہارا ہے۔ خود نظم شکوہ کا ناگزیر جز حسبِ ذیل شعر ہے جو اقبال کے احساس و شعور کا نقیب اور اللہ کے حضور ان کی التجاؤں اور

دُعاؤں کا نچوڑ ہے:

مشکلیں اُمّتِ مرحوم کی آساں کر دے
مورِ بے مایہ کو ہمدوشِ سلیماں کر دے

پورا بند اُمّت کی دیرینہ حسرت کا آئینہ دار ہے۔ اقبال کہیں بھی اللہ تعالیٰ سے اپنی نیاز مندی اور بندگی کا رشتہ توڑ کر بغاوت نہیں کرتے جیسا کہ منحرف لوگ کرتے ہیں۔۱۶۹ چنانچہ آرزو مندی کے جو زاویے بظاہر گستاخی و بے باکی دکھائی دیتے ہیں، وہ درحقیقت اپنائیت اور محبت کی رمزیں ہیں جو اللہ تعالیٰ سے بندے کی قربت کا مظہر ہیں۔ وہ اللہ جو کائنات کا خالق و مالک اور ہر چیز پر قدرت رکھنے والا اور تقدیریں عطا کرنے والا ہے۔ سچ یہ ہے کہ اقبال اللہ کے حضور گستاخ نہیں ہیں۔ اس معاملے کو سطحی نظر سے دیکھا گیا ہے۔ مذکورہ الفاظ کے استعمال سے قطع نظر کہ وہ اُسلوبِ بیان کا حصہ ہیں اور شعری تاثیر کی خاطر روا رکھے گئے ہیں؛ اگر اس پورے معاملے پر گہری نگاہ ڈالیں تو کھلے گا کہ یہ تمام شکوہ طرازی بندے اور خدا کے مابین بہت قریبی تعلق، دوستی و محبت کے تعلق اور توحید و تقدیر پر محکم یقین کے نتیجے میں ظاہر ہوئی ہے۔

شعری اُسلوبِ بیان کے بارے میں اتنا اشارہ کافی ہے کہ اسے نظر انداز کر کے اگر شعر کے نثری یا لغوی [literal] مفہوم پر اصرار کیا جائے تو اکثر بڑے شعرا دائرۂ اسلام سے خارج ہو جاتے ہیں۔۱۷۰ چنانچہ اقبال کے ہدفِ اعتراض بننے والے شعروں میں رمزوں کو نظر انداز کر کے الفاظ کو پکڑ لینا درست نہیں۔ بڑے لوگ ایسا نہیں کرتے؛ ایسا چھوٹے لوگ کرتے ہیں۔ چھلکے پر نظر رک نہیں جانی چاہیے؛ مغز تک رسائی ضروری ہے۔ دانا الفاظ کے پیچوں میں اُلجھ کر نہیں رہ جاتے:

الفاظ کے پیچوں میں اُلجھتے نہیں دانا
غوّاص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے؟۱۷۱

اقبال کی خواہش تھی کہ ان کا کلام تنگ مایہ اور کم ظرف لوگوں کی دسترس سے محفوظ رہے۔ اللہ کے حضور ملتمس ہیں کہ "میری شراب کو کم ظرف لوگوں سے بچا، یہ تند و تیز شراب

ہے اسے خاموں سے دور رکھ۔ آگ کی چنگاری سرکنڈوں کے کھیت سے دور ہی بہتر ہے۔
اسے خاص لوگوں کو عطا کر اور عامیوں کی دست برد سے بچا۔"

مئے من از تنک جاماں نگہ دار | شراب پختہ از خاماں نگہ دار
شرر از نیستانے دور تر بہ | بخاصاں بخش و از عاماں نگہ دار[۱۷۲]

جن اشعار کو چھوٹے لوگوں اور مسلک کی چار دیواری میں بند تنگ ذہن صاحبان نے ہدف اعتراض بنایا؛ بڑے لوگوں اور وسیع النظر علما و فضلا نے ان سے کوئی تعرض نہ کیا؛ اس لیے کہ انھیں ان میں، اللہ کے حضور، کوئی گستاخی نظر نہ آئی۔ ان سرکردہ علما کی دینی حمیت کسی سے کم نہیں تھی۔ سیّد سلیمان ندوی اقبال کو ان کی غلطیوں سے آگاہ کرتے تھے؛ ایسی کوئی نشاندہی اُنھوں نے نہیں کی۔ ابوالاعلیٰ مودودی، ابوالحسن ندوی اور ڈاکٹر اسرار احمد کی، علّامہ اقبال پر تحریریں اور کتابیں موجود و محفوظ ہیں؛ اُنھوں نے اقبال کے اشعار میں، اللہ کے حضور گستاخیوں کا کبھی کوئی اشارہ تک نہیں کیا۔ مسلم برصغیر کے یہ درخشندہ ستارے معترف و مداح ہیں کہ بیسویں صدی میں علّامہ اقبال ہی، عالمِ اسلام کے، وہ ممتاز ترین شاعر و مفکر ہیں؛ جنھوں نے شاعری کا رخ صنم خانوں سے موڑ کر خدا کی طرف کر دیا ہے۔

۵

صاحبزادہ اقتدار احمد خان بدایونی، نعیمی، قادری نے باطل کی چھے نشانیاں بتا کر، کلامِ اقبال میں، انھیں تلاش کرنے کی جو سعی کی ہے؛ اس پر ایک نظر ڈالنے سے پہلے، مناسب یہ ہے کہ خواجہ غلام محمد محقق امرتسری کے اُٹھائے ہوئے قضیے کے باقی ماندہ حصے کو بھی یہاں نمٹا دیا جائے۔ محمد حسین عرشی کے نزدیک موصوف "علم و فضل کا خزانہ" تھے۔ عرشی نے "گر بجز فہم غیر قرآں" کے عنوان سے محقق امرتسری کے اقبال پر جو اعتراضات قلمبند کیے ہیں، وہ خدا کے ضمن میں تفریط اور رسولِ خدا کے ضمن میں افراط سے متعلق ہیں۔ تفریط والا معاملہ زیرِ بحث آ چکا ہے۔ مقامِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں افراط کے ضمن میں محقق کے اعتراضات کا مختصر جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

"عرضِ حال مصنف بحضور رحمۃ للعٰلمین" [رموزِ بیخودی] میں اقبال نے کہا ہے:

گر دلم آئینۂ بے جوہر است
در بحرفم غیر قرآں مضمر است

روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

محقق کو دوسرے شعر پر اعتراض ہے جو یہ ہے کہ اقبال ''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ربانی اختیار سے متصف کر رہے ہیں۔'' جبکہ ''روزِ محشر اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو کسی قسم کا اختیار و اقتدار حاصل نہیں ہوگا۔'' سوال یہ ہے کہ کیا حضورؐ اللہ کے محبوب بندے نہیں ہیں؟ کیا اللہ کو آپ کے ''اکرام اور اعزاز'' کا پاس نہیں ہے؟ کیا وہ احادیث غلط ہیں؟ جن میں قیامت کے دن حضور کے، اختیارِ شفاعت کا بیان ہے۔۱۷۳ ایک عالم فاضل شخص بھی جب مسلکی شدت پسندی مبتلا ہوتا ہے اور شعر کو نثر کے درجے پر رکھ کر مفہوم نکالتا ہے تو بہکنے چھلنے لگتا ہے۔ ان اشعار کا اگر لفظی [literal] مفہوم بھی مراد لیا جائے تو وہ یہ ہے کہ ''اگر میرے دل کا آئینہ جوہر کے بغیر ہے؛ اگر میرے اشعار میں قرآنِ پاک کے علاوہ کچھ اور پوشیدہ ہے تو مجھے قیامت کے روز خوار و رسوا کیجیے اور اپنے بوسۂ پا سے محروم کر دیجیے۔'' اقبال کے نزدیک حضورؐ کے بوسۂ پا سے محرومی ہی خوار اور رسوا ہونا ہے۔ تو کیا حضور کے پاس اتنا اختیار بھی نہیں ہوگا کہ کسی سے ناراض ہونے کی بنا پر اسے اپنے بوسۂ پا سے محروم کر دیں؟ رائی کا پہاڑ بنانا کسی عالم فاضل کو زیب نہیں دیتا۔ اقبال نے ایسا کیا کہہ دیا ہے کہ حضورؐ ربانی اختیار و اقتدار کے حامل بن گئے ہیں۔

بکوئے تو گدازِ یک نوا بس
مرا ایں ابتدا، ایں انتہا بس

خرابِ جرأتِ آں رندِ پاکم
خدا را گفت مارا مصطفیٰ بس۱۷۴

رُباعی کا لفظی مفہوم ہے ''آپ کے کوچے میں ایک نوائے دلگداز میرے لیے کافی ہے، یہی میرے شوق کی ابتدا ہے اور یہی انتہا۔ میں اس پاک طینت رند کی جرأت کا شیدائی ہوں، جس نے اللہ تعالیٰ سے کہا تھا، مجھے رسول پاک بس ہیں۔'' محقق نے دوسرے شعر پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ''حضور صلی اللہ وسلم کو اپنے لیے ''بس'' یعنی کافی کہنا اور وہ بھی خدا کے سامنے اور پھر اس جرأت کے مرتکب کو ''رندِ پاک'' کا خطاب دینا خود حضرت خاتم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم اور قرآن کی پوری رُوح کے خلاف ہے۔'''' قرآن کی

پوری رُوح کے خلاف ہے" کس قدر ناروا جملہ ہے۔ معترض نے بیک وقت دو باتیں نظر انداز کی ہیں۔ پہلی یہ کہ یہ ایک شعر ہے اور دوسری یہ کہ محض وفورِ محبت کا اظہار ہے حضورؐ کے لیے۔ دونوں باتوں کو نظر انداز کر کے بھی شعر کے نثری مفہوم کو تجزیے کی کسوٹی پر پرکھیں تو نتیجہ کیا نکلتا ہے۔ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میرے لیے مصطفٰےؐ کافی ہیں کیا وہ حضورؐ کی تعلیمات کا باغی ہوگا؟ ایسا نہیں ہے۔ وہ ان کی تعلیمات پر عمل کرے گا اور حضورؐ کی تعلیمات قرآن حکیم سے الگ نہیں ہیں؛ چنانچہ حضورؐ کی تعلیمات کا اصل درحقیقت نظریہ توحید ہی ہے۔ اللہ اور رسولؐ میں سے ایک کو کافی کہنا دوسرے کو کافی کہنے کے منافی نہیں ہے۔ آنحضرتؐ کی اطاعت ومحبت دراصل اللہ ہی کی اطاعت ومحبت ہے، البتہ عبادت صرف اللہ کی ہوگی۔ مصطفٰےؐ کے کافی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ کی عبادت ضروری نہیں رہی۔ اللہ کی عبادت کا انکار مصطفٰےؐ کی تعلیمات کا انکار بھی ہے۔ آنحضرتؐ کو ماننے والا، انھی کی پیروی میں، اللہ کی اطاعت نیز عبادت کی پابندی کرے گا۔ شعری اُسلوب کا فہم حاصل کریں اور مسلکی انتہاپسندی میں کمی لائیں تو کوئی قضیہ باقی نہیں رہتا۔

اگلا اعتراض بعض ان اشعار پر ہے جو حلاج کی زبان سے ادا ہوئے ہیں۔ وہ اشعار حسبِ ذیل ہیں:

کس ز سرِ عبدہٗ آگاہ نیست　　عبدہٗ جز سرِ الا اللہ نیست!

لا الہ تیغ و دم او عبدہٗ　　فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ

مدعا پیدا نہ گردد زیں دو بیت　　تا نہ بینی از مقامِ مَا رَمَیۡتَ[175]

پہلے دو اشعار کو محقق امرتسری نے "علامہ کے اپنے جذبات کی عکاسی" قرار دیا لیکن واضح اعتراض سے گریز کرتے ہوئے تیسرے شعر پر توجہ مرکوز کی۔ اسے ہدفِ اعتراض بناتے ہوئے کہا: "اس کو پڑھنے والا اس کے سوا کیا سمجھے گا کہ خود اللہ تعالیٰ نے پیکرِ مصطفویؐ میں نزولِ اجلال فرما کر کفار کو شکست دی۔" محقق امرتسری نے مَا رَمَیۡتَ والی آیت کا جو ترجمہ خود کیا ہے وہ یہ ہے کہ "مسلمانو" کافروں کو تم نے قتل نہیں کیا اللہ تعالیٰ نے ان کو قتل کیا اور جب اے پیغمبر! تو نے تیر چلائے تو تو نے تیر نہیں چلائے بلکہ اللہ نے تیر چلائے۔"[176]

اعتراض یہ بھی ہے کہ ''اگر یہاں رسول کو خدا مانا جائے تو آپ کے ساتھیوں کو پہلے خدا ماننا پڑے گا۔''

رسولؐ یا ان کے ساتھیوں کو کم از کم علامہ اقبال خدا نہیں مانتے البتہ قرآن حکیم کے مطابق انسان پر اللہ کی صفات کا پر تو ہے۔[177] اللہ کی بہترین صفات کے رنگ میں رنگے جانے کے لیے اللہ نے خود کہا ہے اور اسی بنیاد پر اقبال بھی اس کی تلقین کرتے ہیں۔[178] چنانچہ بندۂ مومن کی صفات بیان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا، بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب وکار آفریں، کارکشا کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دل بے نیاز[179]

بندۂ مومن کی ان ممکنہ صفات پر محقق نے اعتراض نہیں کیا جبکہ خدائی صفات کی جھلک کا پیکرِ کمال آنحضرت کی ذات گرامی ہے۔ ''پیکر مصطفوی میں نزول اجلال فرما کر'' مسلکیوں کی مناظرانہ زبان ہے۔ حضورؐ کو اللہ کے بالمقابل کھڑا کرنا یا انھیں صرف بشر کے مقام پر رکھنا بریلوی دیو بندی انتہا پسندوں کا مشغلہ ہے۔ محقق امرتسری اگر دوسرے شعر: ''فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ'' کو ہدفِ اعتراض بناتے تو کچھ بات بنتی۔ خود عرشی نے اسی پر اعتراض کیا اور اقبال سے بحث کی۔[180] اقبال نے کہا کہ ''یہ بات میں تو نہیں کہہ رہا اپنے کشف کے مطابق حلاج کہہ رہا ہے۔''[181]

حکیم سنائی کے قصیدے کی پیروی میں اقبال نے جو اشعار سپرد قلم کیے، ان میں سے ایک یہ ہے:

نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل، وہی آخر
وہی قرآں وہی فرقاں وہی یٰسیں وہی طٰہٰ!

اس شعر پر اعتراض کرتے ہوئے محقق امرتسری نے کہا کہ ''کیا ہم کرشن کو اوتار اور مسیح کو الٰہ، ماننے والوں کے لیے ایسی 'عشق و مستی' کی اجازت دے سکتے ہیں؟ ہم اپنے

محبوب پیغمبر کو کسی نہ کسی توجیہ سے قرآن و فرقان اور یٰسین وطٰہٰ تو مان سکتے ہیں لیکن اوّل و آخر، تو بہ نص قرآن اللہ کی خاص صفات ہیں۔" جناب محقق نے کسی نہ کسی توجیہ سے بمشکل ہی محبوب پیغمبر کو قرآن و فرقان ماننے پر آمادگی ظاہر کی ہے، جبکہ یہ بات واضح ہے کہ قرآنی تعلیمات کا عملی نمونہ سیرت رسولؐ ہے اور جن معنوں میں قرآن کو فرقان کہا گیا ہے انھی معنوں میں آنحضرت بھی حق اور باطل میں فرق کرنے والے ہیں۔ اس شعر میں اقبال بظاہر مقامِ محمدؐ میں افراط کی طرف مائل نظر آتے ہیں؛ لیکن یہ اہم نکتہ ہے کہ یہ افراط 'نگاہِ عشق و مستی' میں ہے۔ یہ معاملہ وفورِ محبت کا ہے اور بس۔ اسے اس سے آگے لے جانا غیر ضروری ہے۔ کرشن کو اوتار اور مسیح کو الٰہ ماننے کا معاملہ یکسر مختلف نوعیت کا ہے۔ ایسا پکے عقیدے کے طور پر کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں دو اور اُمور کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ پہلا یہ کہ 'اوّل و آخر' اور 'ظاہر و باطن' کو اقبال نے یکسر مختلف معنوں میں بھی استعمال کیا ہے۔ نظم "مسجدِ قرطبہ" کا شعر ہے:

اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا

دوسری بات یہ ہے کہ دیو بندی حضرات میں سے بعض "ما را مصطفٰے بس" "ھو عبدہ" اور "وہی اوّل وہی آخر" پر چیں بجبیں ہوتے ہیں جبکہ بریلوی صاحبان انھی کلمات پر سر دھنتے ہیں۔

"حضور رسالت" [ارمغانِ حجاز] کی ایک رُباعی ہے:

تو ہم آں مے بگیر اے ساغرِ دوست — کہ باشی تا ابد اندر بر دوست
سجودے نیست اے عبدالعزیز ایں — بروبم از مژہ خاک در دوست

یعنی "اے عبدالعزیز [ابن سعود] تو بھی ساغرِ دوست سے وہ شرابِ عشق پی، تاکہ تو ہمیشہ محبوب کے پہلو میں رہے۔ میں یہاں سجدہ نہیں کر رہا، بلکہ درِ دوست کی خاک اپنی پلکوں سے صاف کر رہا ہوں۔" بقول عرشی حضرت محقق نے اس رُباعی پر اعتراض کرتے ہوئے کہا:

> جب والی نجد و حجاز عبدالعزیز ابن سعود نے بعض اصلی یا جعلی مزاروں کو منہدم کیا تو مسلمانوں میں ایک ہنگامہ اٹھا اور مسلمانوں میں مخالف و موافق دو گروہ بن گئے۔ ہمارے علامہ نہ صرف انہدام کے خلاف بلکہ سجدۂ مزار کے حق میں اپنے جذبات اور ساتھ ہی دلیلِ جواز پیش فرماتے ہیں......
>
> اگر اس طرزِ استدلال کی حمایت کی جائے تو ان لوگوں کو کیا کہا جائے گا جو نزولِ قرآن کے زمانے میں کہتے تھے......ہم اللہ ہی کا قرب حاصل کرنے کے لیے دوسروں کی پرستش کرتے ہیں۔

اس رُباعی کا تعلق نہ مزاروں کے انہدام سے ہے اور نہ علامہ اقبال نے سجدۂ مزار کے لیے جواز فراہم کیا ہے۔ غیر اللہ کی پرستش کو جائز قرار دینے کا بھی کوئی سوال نہیں ہے۔ فقط محبت رسول کا والہانہ اظہار و پیام ہے۔ شعری اُسلوب سے ناواقفیت کے باعث اور مسلک کے خول میں بند ہونے کی بنا پر حضرت محقق کو بہت کچھ فالتو دکھائی دیا ہے۔ مولوی دیدار علی نے علامہ اقبال کو ابن سعود کا حامی اور نتیجتاً بریلویت اور مزاروں اور پیروں کا مخالف سمجھ کر ان کے خلاف کفر کا فتوئی جاری کیا تھا؛ جبکہ محقق کی نکتہ چینی کے برعکس اس رُباعی کی شرح کرتے ہوئے یوسف سلیم چشتی کھل اُٹھے ہیں اور علامہ اقبال کو اپنے مسلک کا ہمنوا ظاہر کیا ہے۔ پروفیسر چشتی لکھتے ہیں:

> چونکہ نجدی وہابی، سرکارِ دو عالم صلعم سے محبت نہیں کرتے اس لیے اقبال نے سچے عاشقِ رسولؐ کی حیثیت سے سلطان ابن سعود نجدی کو عشقِ رسولؐ کا پیغام دیا ہے اور نجدیوں کے اس اعتراض کا کہ اہلسنت حضورؐ کے روضۂ مبارکہ کو سجدہ کرتے ہیں، جواب دیا ہے کہ اے عبدالعزیز! جسے تو اپنی کم فہمی کی بنا پر سجدہ سے تعبیر کرتا ہے، یہ سجدہ تو نہیں ہے۔ میں تو اپنے محبوب کے دروازہ پر اپنی پلکوں سے جھاڑو دے رہا ہوں۔۱۸۲

یوسف سلیم چشتی نے "بروبم از مژہ خاکِ درِ دوست" کا لفظی [leteral] مفہوم لیا ہے۔ اسرارِ خودی میں "نائبِ حق" کے لیے اقبال نے سجدے کا لفظ غیر مبہم انداز میں

استعمال کیا ہے: "سجدہ ہائے طفلک و برنا و پیر / از جبینِ شرمسارِ ما بگیر۔" وہاں پروفیسر موصوف نے حقیقی سجدہ مراد نہیں لیا۔[۱۸۳] یہاں بھی روضۂ اقدس پر پلکوں سے جھاڑو دینا اُسلوب بیان ہے۔ پلکوں سے عملاً جھاڑو دینا مراد نہیں ہے اور نہ پلکوں سے یہ کام لینا ممکن ہے۔

دیوبندی اور بریلوی مسالک کے شدت پسند مولوی، اپنے اپنے خول میں بند ہو کر، اقبال سے کہیں اختلاف اور کہیں اتفاق کرتے ہیں۔ جس مسئلے سے ایک فرقے کو اتفاق ہوتا ہے دوسرے کو اختلاف لاحق ہو جاتا ہے۔ قومی، ملی اور عالمی تناظرات میں دونوں مسالک کی ہم آہنگی ناگزیز ہے۔ باہمی مناقشات میں اپنی اپنی توانائی برباد کرنے کے بجائے اسے داخلی یکجہتی اور بیرونی یلغار کی مزاحمت میں بروئے کار آنا چاہیے۔ اہلسنّت اسی صورت میں اسلامی نشاۃِ ثانیہ میں بھرپور کردار ادا کر سکتے ہیں۔ اقبال نے جس مؤثر انداز سے نکتۂ توحید کی تفسیر و تلقین کی ہے اور دیوبندی علما جس کے مداح ہیں: اس سے بریلوی حضرات کو فیض اُٹھانا چاہیے اور مقامِ محمدؐ کے ضمن میں اقبال کا کلام جو بریلوی علما کے نزدیک قابلِ تحسین ہے، اسے دیوبندی حضرات کو کھلے دل سے قبول کرنا چاہیے۔ شرک کا ارتکاب فروعات پر مبنی نہیں ہے۔ زر پرستی، اقتدار پرستی، نسل پرستی، فرقہ پرستی، وطنیت پرستی اور مغرب پرستی سب شرک کی اقسام ہیں۔ توحید کے علمبرداروں کو چاہیے کہ اس صنم خانے کا توڑ کریں۔ مسلمان ممالک کے حکمرانوں نے مغرب اور بطورِ خاص امریکہ کو خداوند بنا لیا ہے۔ اس خدائی کا عملی انکار دوسری پرستشوں کو ترک کرنے پر منحصر ہے۔

مسلمانوں کا بازوئے قوت توحید سے قوی ہو سکتا ہے اور وہ عشقِ محمدؐ سے ہر پست کو بالا کر سکتے ہیں۔ توحید کے دعویدار بعض دوسرے مذاہب بھی ہیں جبکہ محمد رسول اللہ پر یقین مسلمانوں کا خاص امتیاز ہے۔ اسی سے اُمتِ مسلمہ کی تشکیل ہوئی۔ مسلمانوں کے اتحاد و اتفاق کا انحصار بھی رسول اللہ کے ساتھ والہانہ لگاؤ [Commitment] پر ہے۔ بریلویوں کا یہ مؤقف کہ وہابی اور دیوبندی آنحضرتؐ سے محبت نہیں کرتے یا وہ گستاخانِ رسولؐ ہیں، ظالمانہ اور ناروا ہے۔ اگر وہ تصورِ توحید کے پیشِ نظر احتیاط کرتے ہیں تو یہ تعرض کا مقام نہیں ہے۔ بریلوی اگر یارسول اللہ کہتے ہیں یا مجلس میں کھڑے ہو کر سلام پڑھتے ہیں تو دیوبندیوں

کو ایسی فروعات پر اعتراض کرنے سے گریز کرنا چاہیے۔ غلط ہو یا صحیح یہ ان کا طریقِ کار ہے سرورِ عالمؐ سے اظہارِ محبت کا۔ علامہ اقبال بریلوی دیوبندی چپقلش سے بلند ہیں اور اہلسنت میں شامل ہونے کے باوجود اہلِ تشیع سے پرخاش نہیں رکھتے۔ ایک ایسی قدآور ہستی جو اپنی اثر انگیزی سے دیوبندی بریلوی آویزش کا خاتمہ کر دے اور سنی شیعہ یکجہتی کو فروغ دے، عالمِ اسلام اور خاص طور پر پاکستان کی ضرورت ہے۔ یہ زندۂ جاوید ہستی علامہ اقبال کی ہے۔ فکرِ اقبال کا بے بہا خزانہ ہمارے پاس ہے۔ سکولوں اور مدرسوں سے لے کر یونی ورسٹیوں تک، اور ذرائع ابلاغ کے ذریعے، اسے عام کرنے اور بروئے کار لانے کی ضرورت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسا کر کے ہم ایک مضبوط اور خوشحال پاکستان، ایک متحد اور عظیم الشان عالمِ اسلام اور ایک نئے نیز انصاف پر مبنی جہان کی تعمیر کر سکتے ہیں۔

ایک طرف ہم فکرِ اقبال میں اسلامی و آفاقی بصیرت اور اس کی عظمت و رفعت دیکھتے ہیں اور دوسری طرف مغرب پرستوں کا تصورِ توحید سے انحراف اور مولویوں اور پیروں کا تنگ نظری پر مبنی شدت پسندی کا رویہ؛ تو سخت افسوس ہوتا ہے۔ ایک بدبخت انسان جو مولوی بھی ہے اور پیر بھی، جو دارالعلوم مدرسہ غوثیہ نعیمیہ گجرات کا مفتی رہا اور اڑتالیس صفحات کا، علامہ اقبال کے خلاف، فتویٰ مرتب کرتے وقت تبلیغ الاسلام مرکز، بریڈفورڈ، میں خطیب تھا؛ توجہ کا مستحق اس وجہ سے ہے کہ ایک خاص سطح پر اسلام شناسی کی جو صورتِ حال ہے اس کا اندازہ کیا جا سکے۔

باطل کی چھے نشانیاں اور کلامِ اقبال

صاحبزادہ اقتدار احمد کی کتاب بار بار دہرائے گئے اعتراضات، انٹ سنٹ باتوں اور بطورِ نثر جھاڑ جھنکاڑ سے اٹی ہوئی ہے۔ اُنھوں نے کلامِ اقبال میں باطل کی چھے نشانیاں "دریافت" کی ہیں۔ اقبال کے متروک اور ابتدائی دور کے اشعار بھی بطورِ ثبوت پیش کیے ہیں جنھیں زیرِ بحث لانا راقم نے ضروری نہیں سمجھا۔ صوفی و ملا کے خلاف اقبال کے ۳۷ اشعار جمع کیے ہیں؛ جبکہ آٹھ دس مثالوں سے ان کا مؤقف معلوم ہو جاتا ہے؛ چنانچہ سارے اشعار یہاں نقل نہیں کیے گئے۔ اُنھوں نے اکثر اشعار پر تبصرہ بھی کیا ہے۔ اقبال کے اشعار

اور معترض کے تبصرے سے جو صورتِ حال بنتی ہے، اس کا اجمالی جائزہ پیش کیا جاتا ہے:

باطل کی پہلی نشانی

بقول صاحبزادہ اقتدار باطل کی پہلی نشانی یہ ہے کہ مسلم قوم کو ساری دُنیا کے سامنے، سب سے زیادہ بدکار، بزدل، بددیانت، ضمیر فروش، ذہنی غلام، گناہگار، مجرم، فسادی، کم ظرف اور لالچی قرار دیتا ہے۔۱۸۴ موصوف کو، اقبال کے حسبِ ذیل اشعار میں، یہ نشانی نظر آئی ہے:

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیٔ داماں بھی ہے!

دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

یعنی مسلم قوم نہ دین کی رہی نہ ملت کی۔۱۸۵

ربط و ضبطِ ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بیخبر

یعنی اسلامی اتحاد میں نجات ہے مگر قومِ مسلم اتنی بے نصیب ہے کہ اس سے بے خبر ہے۔۱۸۶

اے بادِ صبا! کملی والے سے جا کہیو پیغام مرا
قبضے سے اُمت بیچاری کے دیں بھی گیا، دُنیا بھی گئی

بتوں سے تجھ کو اُمیدیں، خدا سے نا اُمیدی
مجھے بتا تو سہی اور کافری کیا ہے!

اس شعر میں مسلم قوم کو ملحد و کافر کا خطاب دیا گیا۔۱۸۷

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے!
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے!

اقتدار نے کچھ مصرعے بھی، کلامِ اقبال سے، پیش کیے ہیں:

ع ہوئی رسوا زمانے میں کلاہِ لالہ رنگ

یعنی زمانے کی رسواترین قوم تُرکی و ہندی مسلمان ہیں۔[188]

ع دل سوز سے خالی ہے، نگاہ پاک نہیں ہے

یعنی مسلم قوم کا دل برا اور نگاہ پلید ہے۔[189]

ع تری نگاہ فرومایہ، ہاتھ ہے کوتاہ

یعنی اے مسلم بدبخت تیری نگاہ کمینی اور ہاتھ بخیل کنجوس۔[190]

ع لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی

یعنی مسلمان دُنیا میں سب سے زیادہ نکمے کام چور ہیں۔[191]

اپنے مجموعی تبصرے میں معترض نے لکھا ہے کہ اچھے برے کہاں نہیں ہوتے مگر اقبال نے تو کوئی چھانٹ نہیں کی۔ اس نے تو پوری قوم اور ساری امتِ مسلمہ کو اغیار کی نگاہوں میں ذلیل بنا کر پیش کیا۔ مزید یہ کہ اقبال نے برا تو خوب کہا، گندا ذلیل تو بتایا مگر سدھرنے کا طریقہ نہ سکھایا۔[192]

"بے خبر" کوئی اور ہو نہ ہو صاحبزادہ اقتدار ضرور ہیں جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اقبال نے سدھرنے کا طریقہ نہیں سکھایا۔ قطع نظر ان تراجم کے جو حسبِ ذوق، اقبال کے الفاظ کے، اُنھوں نے کیے ہیں [رسواترین، پلید، نگاہ کمینی، ہاتھ بخیل، ملحد و کافر، سب سے زیادہ نکمے کام چور] اقبال کے اشعار نہ صرف واقعیت پر مبنی ہیں بلکہ سدھرنے کے اشارے ان میں بھی موجود ہیں۔

"تری نگاہ فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ" کا اطلاق بھی صاحبزادہ موصوف پر ہوتا ہے۔ وہ اگر دو چار برس سنجیدگی کے ساتھ کلام اقبال کا مطالعہ کرتے اور اسے سمجھنے کی دیانت دارانہ کوشش کرتے تو انٹ سنٹ نہ لکھتے۔ اقبال کا پورا شعر یہ ہے:

تری نگاہ فرومایہ، ہاتھ ہے کوتاہ
ترا گنہ کہ نخیلِ بلند کا ہے گناہ![193]

• پہلا شعر: تو ہی ناداں...... "شمع اور شاعر" سے لیا گیا ہے۔ معترض کے اندازِ نظر سے دیکھیں تو قابلِ اعتراض شعر اور بھی ہیں:

اور ہے تیرا شعار، آئینِ ملّت اور ہے
زشت روئی سے تری آئینہ ہے رسوا ترا
کعبہ پہلو میں ہے، اور سودائی بتخانہ ہے
کس قدر شوریدہ سر ہے شوقِ بے پروا ترا!
وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساسِ زیاں جاتا رہا

بیماری کی صحیح تشخیص کے بغیر علاج غلط ہو جاتا ہے۔ مندرجہ بالا اشعار میں مسلمانوں کی پستی و غلامی کے اسباب بیان ہوئے ہیں۔ اس صورتِ حال سے نکلنے، سدھرنے، اُوپر اُٹھنے اور آگے بڑھنے کا راستہ بھی بتایا ہے:

فرد قائم ربطِ ملّت سے ہے، تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں
خیمہ زن ہو وادیِ سینا میں مانندِ کلیم
شعلۂ تحقیق کو غارت گرِ کاشانہ کر
تو اگر خود دار ہے منت کشِ ساقی نہ ہو
عین دریا میں حباب آسا نگوں پیمانہ کر
خاک میں تجھ کو مقدر نے ملایا ہے اگر
تو عصا افتاد سے پیدا مثالِ دانہ کر

ذیل کے اشعار میں مسلمان کا حقیقی مقام بیان کیا ہے اور ساتھ ہی باطل قوتوں کے بحران و انحطاط اور اسلام نیز مسلمانوں کے درخشاں مستقبل کی پیش گوئی بھی کی ہے۔ اقبال نے مسلم قوم کو مایوسی و نامرادی کا تدارک کر کے اسے اعتماد اور اُمید سے ہم کنار کیا ہے؛ اس لیے کہ عہدِ زوال میں قوموں کی زندگی کا انحصار امید پر ہوتا ہے:

وائے نادانی! کہ تو محتاجِ ساقی ہو گیا
مے بھی تو، مینا بھی تو، ساقی بھی تو، محفل بھی تو

شعلہ بن کر پھونک دے خاشاکِ غیر اللہ کو
خوفِ باطل کیا کہ ہے غارت گرِ باطل بھی تو
بیخبر! تو جوہرِ آئینۂ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے!

....

دیکھ لو گے سطوتِ رفتارِ دریا کا مآل
موجِ مضطر ہی اسے زنجیرِ پا ہو جائے گی!
آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آ سکتا نہیں
محوِ حیرت ہوں کہ دُنیا کیا سے کیا ہو جائے گی!
شب گریزاں ہو گی آخر جلوۂ خورشید سے i
یہ چمن معمور ہو گا نغمۂ توحید سے ii

صاحبزادہ اقتدار کے منفی ذہن کا نشانہ بننے والا، اقبال کا، اگلا شعر: دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں/ اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی! بانگِ درا کی نظم ''مذہب'' کا آخری شعر ہے۔ صاحبزادہ نے اس کا جو مفہوم بھی نکالا ہو؛ اصل بات یہ ہے کہ اقبال دین کا دامن تھامنے کی تلقین کر رہے ہیں تا کہ مسلمانوں کی جمعیت قائم رہے اور وہ استحکام حاصل کر سکیں۔ باطل قوتیں مسلمانوں کو اسلام سے دور کرتی ہیں؛ اقبال قریب کر رہے ہیں اور موصوف، تعمیرِ نو کے اس عمل کو، مسلم دشمنی سمجھتے ہیں۔ تری نگاہ فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ/ ترا گنہ کہ نخیلِ بلند کا ہے گناہ!

ہو گئی رسوا زمانے میں کلاہِ لالہ رنگ اسلطنتِ عثمانیہ کے انحطاط و شکست کا المناک بیان ہے لیکن جب تُرکوں نے، اتحادیوں کو تُرکی کی حدود سے نکال باہر کیا تو اقبال نے طلوعِ اسلام کے ایک پورے بند میں ان کی تحسین کی۔ دو اشعار حسبِ ذیل ہیں:

ہوئے مدفونِ دریا زیرِ دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو بن کر گہر نکلے!

زمیں سے نوریانِ آسماں پرواز کہتے تھے
یہ خاکی زندہ تر پایندہ تر تابندہ تر نکلے!

....

ربط و ضبطِ ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بےخبر

صاحبزادہ اقتدار کو لفظ "بےخبر" سے تکلیف ہوئی ہے جبکہ یہ شعر "خضر راہ" کی پیش کش کے وقت جس قدر صداقت پر مبنی تھا؛ اسی قدر حقیقت کا آئینہ دار آج بھی ہے۔ اسلامی دُنیا کے حکمرانوں کی سمجھ سے یہ نکتہ آج بھی باہر ہے کہ استعمار کی یلغار سے بچنے کے لیے ملت اسلامیہ کی متحدہ و مؤثر تنظیم اور یکجہتی ضروری ہے۔ اس شعر سے ملحقہ جملہ اشعار میں اقبال نے مسلمانوں کو ایسا دستور العمل دیا ہے جسے بروئے کار لا کر وہ عزت، استحکام، آزادی اور برتر زندگی سے ہم کنار ہو سکتے ہیں۔

یہ دلچسپ بات ہے کہ صاحبزادہ اقتدار کے نزدیک علامہ اقبال نے مسلمانوں کو برا کہا ہے۔ پروفیسر رالف رسل کا مؤقف اس کے برعکس ہے۔ اُنھوں نے اقبال کی مقبولیت کا راز اس میں دیکھا ہے کہ وہ مسلمانوں کو اچھا ہونے کا احساس بخشتے ہیں۔ کراچی کی ایک علمی مجلس میں اقبال پر لیکچر پیش کرتے ہوئے اُنھوں نے کہا:

> عزیز احمد مرحوم سے (جن کی تصنیف اقبال نئی تشکیل کا شمار میری نظر میں اقبالیات کے موضوع پر لکھی گئی بہترین کتابوں میں ہوتا ہے) کسی نے پوچھا 'اہلِ پاکستان اقبال کو اس قدر عظیم کیوں سمجھتے ہیں؟ ان کا جواب تھا "اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیں یہ احساس بخشتے ہیں کہ ہم بہت اچھے ہیں' اکثر بے ساختہ مقولوں کی طرح اس بیان میں بھی ایک ایسی حقیقت مضمر ہے جس کا کھل کر اظہار علمی تحریروں میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ اقبال واقعی اہلِ پاکستان کو 'اچھا ہونے' کا احساس بخشتے ہیں اور اس کی وجہ آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے۔ [۱۹۳]

دونوں آرا میں، زیادہ یا کم، تعصب موجود ہے۔ اصل بات کچھ اور ہے۔ اقبال نے مسلمانوں کو چن چن کر ان کی خامیاں بتائیں تا کہ انھیں دور کر کے وہ پستی سے نکلیں۔ انھیں مسلمانوں والی صفات اختیار کرنے کی تلقین بھی کی تا کہ وہ سر بلند ہو سکیں۔ مسلمان ناامیدی اور طلسم ہیچ مقداری میں مبتلا تھے: انھیں امید اور اعتماد سے ہم کنار کیا۔ مسلمانوں کو اللہ اور رسولؐ کے ساتھ عشق [Commitment] اور خودی کے استحکام کا درس دیا اور اس طرح اس شاہراہ کا انکشاف کیا جس پر مسلمان گامزن ہو کر اپنی تعمیر نو کے بعد جہان بھر کی تعمیرِ نو میں موثر کردار ادا سکتے ہیں۔

باطل کی دوسری اور تیسری نشانی

بقول صاحبزادہ اقتدار باطل کی دوسری نشانی علمائے کرام اور تیسری نشانی صوفیائے کرام کی مخالفت ہے۔ ان کے نزدیک علما قافلۂ اسلام کے قائد اور صوفیا اس قافلے کے راعی ہیں۔ علما قافلے کی راہ نمائی کرتے ہیں اور صوفیا اسے سنبھالتے ہیں۔ اللہ اور رسولؐ نے تا قیامت اُمت کو ان دونوں کے حوالے کیا ہے۔ اقبال الٹی بات مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ یہ قائد راعی تمھاری متاع کو لوٹنے والے ہیں ع لے ڈوبے تجھے منطق ملا کے طلسمات۔١٩٥

وہ نظم جس میں یہ مصرع شامل ہے: آگے درج کی ہے:

اس عہد میں ملاؤں نے دیں بیچا صد افسوس — یہ طوقِ غلامی یہ تری فطرتِ آزاد
اک لقمۂ روٹی کے لیے قرآن کی آیات — لے ڈوبے تجھے منطق ملا کے طلسمات
للہ گریبان میں منہ ڈال کے دیکھو — جینے کے یہ ساماں ہیں کہ مرنے کی علامات

صاحبزادہ اقتدار لکھتے ہیں کہ ''ان اشعار میں قومِ مسلم اور علماء اسلام کو سخت جذباتی اور غصیلے انداز میں گالیاں دی ہیں۔''١٩٦ ان اشعار کا کوئی حوالہ صاحبزادہ موصوف نے نہیں دیا۔ یہ اشعار نہ اقبال کے مدون کلام میں ہیں نہ متروک میں۔ ایک غیر معمولی فتویٰ لکھنے سے پہلے کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ موصوف کچھ تحقیق کر لیتے؟ ایسا نہ کر کے اُنھوں نے کیا اللہ کے حکم کو نظر انداز نہیں کیا؟١٩٧ بقول صاحبزادہ اللہ اور رسولؐ نے اُمت کو تا قیامت

علما وصوفیا کے حوالے کیا ہے۔ اگر یہ بات ہے تو مسلمان زوال پذیر کیوں ہوئے؟ شکست اور غلامی ان کا مقدر کیوں بنی؟ کیا آج بھی عالم اسلام استعمار کی شکار گاہ نہیں ہے؟ علما وصوفیا کیا کر رہے ہیں؟ علامہ اقبال نے امّت مسلمہ کو اخوّت کا درس دیا۔ مولوی صاحبان فرقہ پرستی کو ہوا دے کر اسے تقسیم کر رہے ہیں۔ کیا یہ وَلَا تَفَرَّقُوا سے انحراف نہیں ہے؟

ضربِ کلیم کی نظم ''جہاد'' میں بھی معترض کو اپنی بیان کردہ باطل کی نشانیاں نظر آئی ہیں۔ اس نظم کا پہلا شعر ہے:

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے
اس دور میں رہی نہیں تلوار کارگر

موصوف نے لکھا ہے کہ ''یعنی اب جنگ نہ کرنی چاہیے۔ اقبال نے شیخ سے مراد علما وصوفیاء لیے ہیں مگر یہ ان کا اتہام ہے۔ کسی دینی عالم نے جنگ بندی کا فتویٰ نہ دیا۔ ہاں مرزا غلام احمد نے فتویٰ دیا تھا۔'' ۱۹۸ بیچارے مولوی کو معلوم نہیں ہے کہ شیخ سے مراد مرزا غلام احمد ہی ہے۔ وہ اگر اپنے صاحب علم ہم مسلک پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی 'شرح ضرب کلیم' ہی دیکھ لیتے تو یہ ٹھوکر نہ کھاتے۔ یہ کوتاہ دستی بھی مولوی کی اپنی ہے، تخیل بلند کا گناہ نہیں ہے۔

اقبال کی ایک اور نظم جس کا ذکر فتوے میں ہے، ''ملا اور بہشت'' ہے۔ معترض نے لکھا ہے ''ملا کو کہا گیا ہے کہ یہ جنت کے لائق نہیں ہے کیونکہ یہ ہندو، عیسائی، یہودی، سکھ سے جھگڑے کا عادی ہے۔ جنت میں گرجا نہ مسجد نہ مندر نہ گردوارہ نہ کلیسا۔ اس کا وہاں کیا کام۔'' ۱۹۹ مسجد کے قریب عیسائیوں، ہندوؤں یا سکھوں کا عبادت خانہ ہو تو ان کے خلاف بھی جھگڑا پیدا کرنا قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا کی خلاف ورزی ہے لیکن ہمارے مولوی صاحبان کا پہلا نشانہ تو دوسرے فرقے کے مولوی بنتے ہیں۔ اگر قریب والی مسجد حریف فرقے کی ہو تو مسلمانوں کے دو محلے ایک دوسرے کے مستقل دشمن بن جاتے ہیں۔ پاڑہ چنار میں شیعہ سنی تنازعے کے نتیجے میں بھاری ہتھیاروں سے دونوں طرف کے مسلمانوں کے پرخچے اُڑائے جاتے رہے ہیں۔

مولوی اقتدار کے نزدیک علامہ اقبال کا ایک ''گناہ'' یہ ہے کہ وہ مولانا انور شاہ

کشمیری اور مولوی عبداللہ غزنوی کے مداح تھے۔۲۰۰ اس الزام سے مولوی موصوف کا یہ موقف کہ اقبال علما کے مخالف تھے مشکوک ہو جاتا ہے اور جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ معترض خود خصلتِ بحث و تکرار و فرقہ پرستی کا شکار ہے۔ مولانا انور شاہ کو موصوف نے علمائے سو میں شامل کیا ہے اور مولوی عبداللہ غزنوی کو گستاخِ رسول ہی نہیں رسول اللہ کا سخت ترین دشمن قرار دیا ہے۔ یہ تحریر قابلِ توجہ ہے:

> اقبال نے ۱۹ دسمبر ۱۹۲۲ء کو ایک خط بنام فوق از لاہور لکھا جس کا مضمون کچھ اس طرح ہے۔ مولوی عبداللہ غزنوی مردِ مجاہد ہے۔ اسلام کا مفکر ہے۔ توحید و سنت کا علمبردار ہے۔ ساری عمر بدعت کے خلاف جہاد کیا (یہ خط بحوالہ کتاب انوارِ اقبال سے [؟] درج ہے) حالانکہ عبداللہ غزنوی نبی کریم رؤف و رحیم کا سخت ترین دشمن اور گستاخ وہابی تھا۔ کشمیر میں سب سے پہلا گستاخ رسول پاک یہ گزرا ہے۔ اگر اقبال صرف علماء سوہی کے مخالف [مخالف کہ مداح ؟] ہوتے تو چاہیے تھا کہ سچے اور حق پرست علما کی شان بھی بیان کرتے۔ کیا اقبال کو دامنِ اسلام میں امام اعظم، امام احمد بن حنبل، امام مالک، امام شافعی جیسے مجاہدین اور غیرتِ ایمانی والے یہ ائمہ بادشاہوں سے ٹکرا جانے والے یہ سنگلاخ قلعے اور غوثِ اعظم، خواجہ نقشبند جیسے سدا بہار پھول نظر نہ آئے۔ یا کم از کم اپنے دور کے مجاہدین امام فضل حق خیر آبادی، امیر ملت حضرتِ اعلیٰ گولڑوی یا مجدد بریلوی جیسے غیرتِ ایمان والے دکھائی نہ دیے۔۲۰۱

ایک اور مقام پر لکھا ہے:

> اقبال کی نظر میں اسلام کا ہر پہلو، ہر عالم، فقیہ، صوفی، اولیاء اللہ، خانقاہ نشین، خانقاہیں سب ہی بری ہیں۔ یہاں تک کہ امام دیلمی سے لے کر محی الدین ابن عربی، حافظ شیراز، حضرت میاں میر، خواجہ حسن نظامی سب بزرگانِ اسلام واکابرِ دین قابلِ نفرت ہیں۔۲۰۲

''اقبال کی نظر میں...... سب بزرگانِ اسلام و اکابرینِ دین قابلِ نفرت ہیں۔'' کس قدر ناروا، جہالت [ignorance] پر مبنی اور گمراہ کن جملہ ہے۔ مندرجہ بالا پوری تحریر فرقہ پرستانہ نفسیات اور شدت پسندی کا مظہر ہے۔ مولوی اقتدار کے نزدیک سچے اور حق پرست نیز غیرت ایمان والے علما صرف وہ ہیں جو ان کے نزدیک ان کے ہم مسلک ہیں۔ دیوبندی اور وہابی، ان کے پختہ مؤقف کے مطابق، گستاخانِ رسولؐ ہیں یا رسولِ کریمؐ کے سخت ترین دشمن ہیں۔ یہ وہ افسوس ناک رویہ ہے جو مسلمانوں کو فرقوں میں تقسیم کر کے ایک دوسرے کا دشمن بنا دیتا ہے۔ علامہ اقبال کے بارے میں معترض اس غلط فہمی کا شکار ہے کہ وہ مخالف فرقے میں شامل ہیں۔ یہ مؤقف کہ اقبال ''علمائے سوٗ'' کے مداح ہیں اور غیرتِ ایمانی والے ائمہ، علما اور صوفیا کو نظر انداز کرتے ہیں؛ قلتِ علم، قلتِ مطالعہ اور قلتِ فکر و نظر پر مبنی ہے۔ سچ یہی ہے کہ معترض کی نگاہ فرومایہ اور ہاتھ کوتاہ ہے؛ اس لیے نخلِ بلند کا برگ و بار اس کی رسائی سے باہر ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض اکابر سے وحدت الوجود یا ادبی نصب العین کے حوالے سے اقبال کو اختلاف ہے اور اس ضمن میں وہ صرف قرآن حکیم سے راہ نمائی لیتے ہیں؛ تاہم دوسری وجوہ سے ان کی تحسین بھی کی ہے۔ کچھ تفصیل اگلے باب میں ہے۔ ائمہ اہلسنت کا ذکر، خطبۂ اجتہاد سمیت، جہاں کہیں بھی کیا ہے ان کے مقام کو ملحوظ رکھا ہے۔ ایک جگہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں لکھا ہے کہ ''جہاں تک میرا علم ہے شریعتِ اسلامی کی جو توضیح جناب ابو حنیفہؒ نے کی ہے ویسی کسی اسلامی مفسر نے آج تک نہیں کی۔''۲۰۳ امام شافعی کے ایک قول ''الوقت سیف'' پر اسرارِ خودی کا ایک باب قلمبند کیا ہے۔ اسرارِ خودی ہی میں ایک پورا باب سیّد علی ہجویری معروف بہ داتا گنج بخش کی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اقبال نے انھیں حسبِ ذیل الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا ہے:

عہدِ فاروقؓ از جمالش تازہ شد　　حق ز حرفِ او بلند آوازہ شد
پاسبانِ عزتِ ام الکتاب　　از نگاہش خانۂ باطل خراب
خاکِ پنجاب از دمِ او زندہ گشت　　صبحِ ما از مہرِ او تابندہ گشت۲۰۴

جنید بغدادی اور بایزید بسطامی کی تکریم و تعظیم اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہے کہ اقبال آنحضورؐ سے کہہ رہے ہیں:

شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقرِ جنید و بایزید تیرا جمالِ بے نقاب ۲۰۵

یہ چند مثالیں معترض کے مؤقف کو دریا برد کر دیتی ہیں۔ اعجاز الحق قدوسی کی کتاب اقبال اور علمائے پاک و ہند میں اکتیس علما کا تذکرہ ہے جن کی تحسین علامہ اقبال نے کی ہے۔ احمد رضا خان بریلوی کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ہندوستان کے دورِ آخر میں ان جیسا طباع اور ذہین فقیہہ پیدا نہیں ہوا...... میں نے ان کے فتاویٰ کے مطالعے سے یہ رائے قائم کی ہے اور ان کے فتاویٰ، ان کی ذہانت، فطانت، جودتِ طبع، کمالِ فقہ اور علومِ دینیہ میں تبحرِ علمی کے شاہد عادل ہیں...... بایں ہمہ ان کی طبیعت میں شدت زیادہ تھی۔ اگر یہ چیز درمیان میں نہ ہوتی تو مولانا احمد رضا خان گویا اپنے دور کے امام ابو حنیفہؒ ہوتے۔ ۲۰۶

معاصرین میں سے پیر مہر علی شاہ گولڑوی کے نام اپنے مکتوب مؤرخہ ۱۸ اگست ۱۹۳۳ء کا آغاز ''مخدوم و مکرم حضرت قبلہ'' کے الفاظ سے کیا ہے۔ مولویوں سے اقبال کا اختلاف حسبِ ذیل تحریر سے واضح ہے:

> مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں اتفاق سے دو جمع ہو جائیں...... تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ پُرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا نام کو بھی نہیں۔ ہاں مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے جاتے ہیں۔ ۲۰۷

صاحبزادہ اقتدار نے مولویوں اور پیروں کے خلاف لکھے گئے اقبال کے جو اشعار درج کیے ہیں، بعض ان میں سے اور کچھ دوسرے شعر ذیل میں، بلا تبصرہ، نقل کیے

جاتے ہیں۔ ان اشعار میں ان صاحبان کی مزید خصلتوں پر روشنی پڑتی ہے۔ اب یہ ان کا حوصلہ اور توفیق ہے کہ وہ اپنی اصلاح کی طرف راغب ہوتے ہیں یا اپنی دیرینہ روش کو ترجیح دیتے ہیں۔ حکیم الامت نے راہ نمائی کا فرض ادا کر دیا ہے، ہدایت اللہ کے ہاتھ میں ہے؛ طلب کرنے والے کو عطا کرتا ہے:

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذتِ کردار نہ افکارِ عمیق
حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں
آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق!
خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق![۲۰۸]

....

آہ! اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہہ
وحدت افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام!
قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام![۲۰۹]

....

عجب نہیں کہ خدا تک تری رسائی ہو
تری نگہ سے ہے پوشید آدمی کا مقام
تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال
تری اذاں میں نہیں ہے مری سحر کا پیام![۲۱۰]

....

کسے خبر کہ سفینے ڈبو چکی کتنے
فقیہہ و شاعر و صوفی کی ناخوش اندیشی![۲۱۱]

یہ معاملے ہیں نازک جو تری رضا ہو تو کر
کہ مجھے تو خوش نہ آیا یہ طریقِ خانقاہی![۲۱۲]

پیرِ حرم کو دیکھا ہے میں نے
کردار بے سوز! گفتار واہی![۲۱۳]

لبھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب
مگر لذتِ شوق سے بے نصیب!
بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا
لغت کے بکھیڑوں میں اُلجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد
محبت میں یکتا حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا![۲۱۴]

....

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن
ملا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور![۲۱۵]

....

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری![۲۱۶]
ملا کی نظر نورِ فراست سے ہے خالی
بے سوز ہے میخانۂ صوفی کی مئے ناب![۲۱۷]

باطل کی چوتھی نشانی

یہ نشانی صاحبزادہ اقتدار کے نزدیک "انکارِ حدیث" ہے۔ معترض نے علامہ اقبال کو منکرِ حدیث ظاہر کیا ہے اور اس ضمن میں دو شواہد پیش کیے ہیں۔ تیسرا "ثبوت" کتاب کے آخر میں ہے اور وہ یہ ہے:

> رسالہ فیض الاسلام راولپنڈی عرشی نمبر ماہ نومبر، دسمبر ۱۹۸۵ء اور فیض الاسلام فروری ۱۹۸۶ء کے مختلف موضوعات اور مضامین سے ثابت ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کے خصوصی دوست، مشیر کار و اہلِ مجلس میں مندرجہ ذیل حضرات خاص اہمیت کے حامل تھے (۱) خواجہ احمد الدین، یہ سخت منکرین حدیث بلکہ

گستاخ حدیث تھے۔ اہل قرآن کہلاتے تھے۔ اقبال ان سے بہت متاثر تھے۔ (۲) حکیم محمد حسین عرشی، اہل قرآن۔ (۳) مشہور چکڑالوی غلام احمد پرویز۔ اسی رسالے فیض الاسلام جون ۱۹۸۶ء کے صفحہ ۲۶ پر ہے کہ اقبال حکیم عرشی پر زور دیتے تھے کہ ایسی کتاب لکھو، جس میں عبادات و معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو۔ یہ کتاب ہندوستان میں تو (روایتی ملاؤں کی وجہ سے) مقبول نہ ہوگی۔ ہاں البتہ دیگر ممالک میں ضرورت ہے۔ اس سے بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال منکرِ حدیث تھے۔ ۲۱۸

''انکارِ حدیث'' کے سنگین الزام کا یہ ''ثبوت'' ناقص اور مغالطے پر مبنی ہے۔ مذکورہ کتاب لکھنے کی تجویز اقبال نے، اپنے مکتوب بنام پروفیسر صوفی غلام مصطفےٰ تبسم مورخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء میں پیش کی۔ لکھتے ہیں:

مجھ کو ان [خواجہ احمد الدین] کے خیالات سے کسی حد تک پہلے بھی آگاہی ہے۔ کیا اچھا ہو کہ وہ شریعتِ محمدیہ پر ایک مبسوط کتاب تحریر فرمائیں جس میں عبادات و معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو، ''معاملات'' کے متعلق خاص طور پر۔ اس قسم کی کتاب کی آج کل شدید ضرورت ہے۔ ہندوستان میں تو شاید اس کے مقبول ہونے کے لیے مدت درکار ہے، ہاں دوسرے اسلامی ممالک میں اس کی ضرورت کا احساس ہر روز بڑھ رہا ہے...... غرض کہ مولوی صاحب یا ان کے رفقا کو جو کلامِ الٰہی اور مسلمانوں کے دیگر مذہبی لٹریچر پر عبور رکھتے ہیں، اس طرف توجہ کرنی چاہیے...... ایک مدت سے ہم یہ سن رہے ہیں کہ قرآن کامل کتاب ہے اور خود اپنے کمال کا مدعی ہے۔ رسالہ ''بلاغ'' امرتسر کے ہر نمبر میں اور مولوی حشمت علی صاحب کے ''اشاعت القرآن'' کے ہر نمبر میں اسی پر بحث ہوتی ہے لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے کمال کو عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سیادتِ انسانی کے لیے تمام ضروری قواعد

اس میں موجود ہیں اور اس میں فلاں فلاں آیات سے فلاں فلاں قواعد کا استخراج ہوتا ہے نیز جو قواعد، عبادات یا معاملات کے متعلق (بالخصوص مؤخر الذکر کے متعلق) دیگر اقوام میں اس وقت مروج ہیں، ان پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ بالکل ناقص ہیں اور ان پر عمل کرنے سے نوعِ انسانی کبھی سیادت سے بہرہ اندوز نہیں ہوسکتی۔ ۲۱۹

اس تحریر میں ایک جملہ بھی ایسا نہیں جو انکارِ حدیث کا واضح ثبوت ہو۔ خود عرشی نے بھی ایسا کوئی واضح دعویٰ نہیں کیا۔ ان کا مضمون بعنوان "حیاتِ اقبال کا ایک گوشۂ پنہاں: خواجہ احمد الدین اور علامہ اقبال"؛ "منتخب مقالات، اقبال ریویو میں بھی شامل ہے: اس مضمون میں عرشی نے اپنے ایک سوال اور اقبال کے جواب کا ذکر اس طرح کیا ہے:

ایک بار ان سے میں نے پوچھا: اسلام بہ تمامہ احادیث و قرآن میں محصور ہے یا نہیں؟ فرمایا "مفصل کہو۔" میں نے کہا: خارج از قرآن ذخیرۂ احادیث و روایات اور کتب فقہ وغیرہ کو شامل کر کے اسلام مکمل ہوتا ہے یا صرف قرآن اس باب میں کفایت کرتا ہے؟ انھوں نے فرمایا "یہ چیزیں تاریخ و معاملات پر مشتمل ہیں، ان کی بھی ضرورت ہے اور ان سے پتہ چلتا ہے کہ کن ضروریات کے تحت وضع کی گئیں، لیکن نفسِ اسلام قرآن مجید میں بتمام و کمال آچکا ہے۔ ۲۲۰

اس اقتباس سے یہ تو واضح ہوا کہ احادیث کو اقبال نے تاریخ کہا۔ عرشی کے اس بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا غلام رسول مہر لکھتے ہیں کہ "میری ناچیز رائے میں اگر کوئی شخص (عرشی) اتنا مان لے تو پھر چنداں بحث کی ضرورت نہیں رہتی۔ احادیث کی حقیقی حیثیت یقیناً تاریخی ہے، یعنی وہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و افعال کا ریکارڈ ہیں۔" ۲۲۱ خواجہ احمد الدین کی علامہ اقبال سے ایک ملاقات ہوئی؛ عرشی کی متعدد ملاقاتیں ہوئیں لیکن مولانا غلام رسول مہر کو طویل عرصے تک کئی کئی گھنٹے اقبال کے پاس بیٹھنے اور ان کی گفتگو سننے کا موقع ملا۔ امرتسری صاحبان ایک مخصوص نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ ایسا کوئی

مسئلہ مولانا مہر کے ساتھ نہیں تھا۔ اپنی طویل قربت کی بنا پر وہ جو رائے رکھتے ہیں اسے اس طرح قلمبند کیا ہے:

> میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ (اقبال) حدیثوں کو اسی طرح مانتے تھے جس طرح عام مسلمان مانتے ہیں۔ روایات کی صحت کو پرکھنے کے جو اُصول محدثین نے وضع کیے ان کی تعریف و ستائش بارہا علامہ مرحوم کی زبان سے سنی بلکہ میرا حافظہ غلطی نہیں کرتا تو کئی مرتبہ اُنھوں نے یہ بھی فرمایا کہ دُنیا کی کوئی دوسری قوم آج تک ایسا یگانہ کارنامہ پیش نہیں کر سکی۔۲۲۲

محمد حسین عرشی اپنے مضمون کے آخر میں لکھتے ہیں "بایں ہمہ وہ حدیثوں کے سرے سے منکر نہ تھے بلکہ بہت سی حدیثوں پر شدت سے اعتقاد رکھتے تھے۔ ان کو جو کچھ بھی شک و شبہ تھا وہ احادیث کی شریعت کے متعلق تھا۔" اگر بات یہی ہے تو عرشی کے اس جملے میں 'سرے سے'، 'بہت سی'، بلکہ 'شدت سے بھی' فالتو الفاظ ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ "وہ حدیث پر اعتقاد رکھتے تھے۔" "شریعتِ حدیث" [اور اس ضمن میں مولانا سیّد سلیمان ندوی سے خط کتابت] کا معاملہ "اقبال کے تصورِ اجتہاد پر اعتراضات" کے سلسلے میں زیرِ بحث آ چکا ہے۔

"باطل کی چوتھی نشانی" کے تحت معترض نے اقبال کو منکر حدیث ثابت کرنے کے لیے، پہلی دلیل کے طور پر، اسرارِ خودی کے دو شعر پیش کیے ہیں۔ یہ اشعار، اگلے شعر سمیت، حسب ذیل ہیں:

> واعظِ دستاں زنِ افسانہ بند — معنیِ او پست و حرفِ او بلند
> از خطیب و دیلمی گفتارِ او — با ضعیف و شاذ و مرسل کارِ او
> از تلاوت بر تو حق دارد کتاب — تو ازو کامے کہ می خواہی بیاب۲۲۳

ان اشعار کا مفہوم یہ ہے کہ وعظ کہنے والے کہانیاں سناتے ہیں۔ ان کے الفاظ بلند اور معنی پست ہوتے ہیں۔ [کوئی اس سے آگے بڑھتا ہے تو] خطیب و دیلمی کا ذکر آتا

ہے [جو محدثین تھے] اور حدیث کی مختلف قسمیں بیان ہوتی ہیں۔ [وہ قرآن سے سروکار نہیں رکھتے، حالانکہ] مسلمان پر قرآن کا حق ہے۔ [قرآن ہدایت کا سرچشمہ ہے اور] جو مقصد بھی تجھے حاصل کرنا ہو، قرآن سے پورا ہو سکتا ہے۔

بظاہر انکارِ حدیث کا شک گزرتا ہے لیکن یہ گمان درست نہیں ہے۔ ایسے بڑے فیصلے کسی واضح دلیل کی بنیاد پر ہوتے ہیں۔ ایک واضح دلیل تو اسرارِ خودی ہی میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ خود اقبال نے اس مثنوی میں احادیث سے استدلال کیا ہے۔ کوئی منکرِ حدیث ایسا نہیں کر سکتا۔ اصل بات یہ ہے کہ خلفائے راشدین کے عہد میں اجتہاد کی آزادی اور قرآنِ حکیم سے بے مثال وابستگی تھی۔ بعد ازاں صورتِ حال بدلتی گئی اور احادیث سے از حد وابستگی اور ان پر کثرت سے انحصار کا زمانہ آتا گیا۔ قرآن حکیم پر توجہ دوسرے درجے پر چلی گئی۔ اُمت کا تیسرا رُجحان فقہ کا غلبہ تھا۔ مذاہب فقہ کے فروغ کے ساتھ زیادہ تر سروکار فقہ کے ساتھ ہو گیا۔ حدیث عملاً دوسرے درجے اور قرآن کی طرف توجہ تیسرے درجے پر چلی گئی۔ یہ روداد، تفصیل کے ساتھ، جسٹس قدیر الدین احمد نے اپنے مقالہ بعنوان ''مسئلہ اجتہاد اور عصرِ حاضر'' میں بیان کی ہے جو ایک سیمینار کے مقالات کے مجموعے اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید میں شامل ہے۔ علامہ اقبال کا یہ بھی ایک کارنامہ ہے کہ قرآن حکیم کی اوّلین اہمیت کو بحال کیا ہے۔

انکارِ حدیث کا دوسرا ثبوت، مولوی اقتدار کے نزدیک، ''ساقی نامہ'' کا یہ شعر ہے:

حقیقت خرافات میں کھو گئی　　یہ اُمت روایات میں کھو گئی!

معترض نے لکھا ہے کہ اس شعر میں حدیثوں کو خرافات کہا گیا اور اُمتِ مسلمہ کو احادیث ماننے کا طعنہ دیا گیا ہے۔[۲۲۴] خرافات کا یہ مفہوم نہ اقبال کے کسی شارح نے بیان کیا ہے نہ کسی نقاد نے۔ معترض یوسف سلیم چشتی ہی کی شرح دیکھ لیتا تو اس قدر ناروا الزام تراشی سے بچ جاتا۔[۲۲۵] یہ ایک افسوس ناک حقیقت ہے کہ ذاتی اور گروہی مفاد سے اُوپر اُٹھ کر اور مسلم بیداری کے نقطۂ نظر سے سوچنا ان کم علم اور تنگ نظر مولویوں کے بس سے باہر ہے۔

علامہ اقبال اپنے خط مؤرخہ ۲۲ راپریل ۱۹۲۶ء میں سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں

کہ ''شریعتِ احادیث کے متعلق جو کھٹک میرے دل میں ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں، ان میں ایسے بے بہا اُصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی وتعالی کے اب تک ان بلندیوں تک نہیں پہنچی۔''۲۲۶ گزشتہ باب میں یہ حقیقت واضح کردی گئی ہے کہ اقبال شریعتِ حدیث کو بھی تسلیم کرتے تھے۔ اس ضمن میں تحقیقی کام ابھی زیادہ نہیں ہوا لیکن جہاں تک حدیث کو ماننے اور اس سے استفادے کا تعلق ہے، اس ضمن میں بہت سا کام ہو چکا ہے۔ محمد سہیل عمر نے ''مطالعہ تلمیحات واشارات اقبال'' کے علاوہ بعض مقالات کا حوالہ دے کر اقبال اور حدیث کے تعلق کو ''سامنے کی بات'' لکھا ہے۔۲۲۷

علامہ اقبال ردِ تقلید کے لیے مطالعۂ حدیث پر زور دیے جانے کو درست خیال کرتے ہیں۔۲۲۸ ملفوظاتِ اقبال کے مرتب ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں کہ ''قرآن اور حدیث سے ان کی دلچسپی اور وسعتِ مطالعہ کا اندازہ ملفوظات میں ان مباحث پر ان کے خیالات اور بیانات سے لگایا جا سکتا ہے۔۲۲۹ ڈاکٹر خالد علوی نے حدیث کے بارے میں اقبال کی تحریروں کا مطالعہ ناقدانہ انداز کے ساتھ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ حدیث کی عمومی حجیت میں انھیں کوئی تردد نہیں۔ وہ نثر میں حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور شاعری میں ضعیف احادیث تک کو استعمال کرتے ہیں۔۲۳۰

باطل کی پانچویں نشانی مولوی اقتدار کے نزدیک یہ ہے کہ دشمن اس کی یعنی باطل کی تعریف کرتا ہے اور اپنے رہنما یعنی علما اس کے مخالف ہوتے ہیں۔ اقبال کی تعریف کرنے والوں میں تین دشمنوں کے نام درج کیے ہیں۔ (۱) جگن ناتھ آزاد (۲) رام چند دہلوی اور (۳) مالک رام اور یہ نام بھی چھٹی نشانی کے تحت جا درج کیے ہیں۔۲۳۱ معترض کوشش کرتا تو بیسیوں نام اور مل جاتے۔ اپنے رہنما جنھوں نے مخالفت کی؛ اس کی ایک ہی مثال موصوف کو مل سکی۔ یہ مثال اس مولوی کی ہے جس کا ذکر اقبال نے ابتدائی دور کی نظم ''زہد اور رندی'' میں کیا ہے۔ اس نظم میں مولوی صاحب نے اقبال کی خامیاں اور خوبیاں دونوں بیان کی ہیں۔ اقتدار نے جتنا بڑا دعویٰ کیا اتنی مضبوط دلیل پیش نہ کی۔

باطل کی چھٹی نشانی یہ بیان کی ہے کہ وہ غیر مسلموں [باطل] کی ثناخوانی کرتا ہے۔

اقبال نے جن غیر مسلموں کی تعریف کی اس کی ایک لمبی فہرست مولوی اقتدار نے پیش کی ہے۔۲۳۲ اقبال نے کس کی تعریف کیوں کی اور اختلاف کیا تو کسی بنا پر کیا؛ یہ باتیں موصوف کے احاطۂ علم سے باہر ہیں۔ اسلام میں کسی غیر مسلم کی تعریف کرنا حرام ہوتا تو نبی کریمؐ ایسا نہ کرتے۔ نیز جس ہستی کی تعریف غیر مسلم کر دیں وہ باطل ہوتی تو بڑا مسئلہ بن جاتا۔ دُنیا کے بیسیوں صاحبانِ علم و دانش نے پیغمبرِ اسلامؐ کی تعریف کی ہے۔ مائیکل ایچ ہارٹ نے انھیں نسلِ انسانی کی ایک سو مؤثر ترین شخصیات میں سرِ فہرست رکھا ہے۔ اقبال کے مخالفین میں مستشرقین، ہندو، اشتراکی، قادیانی اور لادین وغیرہ سب شامل ہیں لیکن کم علم اور کم سواد معترض ان سے آگاہ نہیں ہے۔ اس پر مستزاد تنگ نظری فرما گئی ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ خواجہ حسن نظامی لکھتے ہیں کہ ''میرے دوست اور فلسفیانہ شاعری کے آفتاب جناب ڈاکٹر شیخ سر اقبال صاحب نے جمعرات کے دن ۱۹ صفر ۱۳۵۷ھ صبح کے وقت اس دُنیا سے کوچ فرمایا۔ وہ چونکہ محبِ اہلِ بیت تھے اور تفضیلی عقیدہ رکھتے تھے اس لیے قدرت نے ان کو چہلم سیدالشہداؑ سے ایک دن پہلے کی تاریخ عطا فرمائی۔'' [منادی مؤرخہ ۲۹ اپریل ۱۹۳۸ء بحوالہ معاصرین اقبال کی نظر میں صفحہ ۳۳۸]

۲۔ شیخ موصوف نے لکھا ہے کہ ''سید احسن عمرانی کی ایک کتاب [اقبال در مدح محمدؐ و آلِ محمدؐ۔ حق برادرز، نئی انارکلی لاہور] — دیکھنے کا اتفاق ہوا جس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ چچا جان در اصل شیعہ تھے اور اپنے آپ کو سنی کہنے میں تقیہ کیے ہوئے تھے۔ بہر حال تفضیلی ضرور تھے۔ [مظلوم اقبال، صفحہ ۱۳۵]

۳۔ محمد حسن، ''اقبال، اسلامی جمہوریہ پاکستان، جنرل محمد ضیاالحق''، صفحات ۲۲۔۲۳

۴۔ یہ اشعار درج ذیل ہیں:

پوچھتے کیا ہو مذہب اقبال
یہ گنہ گار بوترابی ہے

سنا ہے صورتِ سینا نجف میں بھی اے دل
کوئی مقام ہے غش کھا کے گرنے والوں کا

ہمیشہ ورد زباں ہے علیؑ کا نام اقبال
کہ پیاس رُوح کی بجھتی ہے اس نگینے سے

فیضِ اقبال ہے اسی در کا | بندۂ شاہِ "لافتیٰ" ہوں میں
ہوں مرید خاندانِ خفتۂ خاکِ نجف | موجِ دریا آپ لے جائے گی ساحل پر مجھے
بغضِ اصحابِ ثلاثہ سے نہیں اقبال کو | دق مگر اک خارجی سے آ کے مولائی ہوا

[مظلوم اقبال، صفحات ۱۴۳۔۱۴۴]

یہ بہرحال ابتدائی اور متروک کلام ہے البتہ پختہ فکری کے دور میں بھی حضرت علیؓ کے ساتھ عقیدت کا یہ حال ہے کہ مدینہ اور نجف کا ذکر ایک ساتھ کیا ہے:

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

۵۔ محمد حنیف شاہد نے شیخ عبدالقادر کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں: "ان کے مکان کے دوسری طرف ایک مولوی صاحب رہتے تھے جو ایک مقامی کالج میں عربی پڑھاتے تھے — بہت نیک آدمی تھے اور درویشانہ زندگی بسر کرتے تھے۔" [نذرِ اقبال، صفحات ۱۴۴۔۱۴۵]

۶۔ بانگِ درا، صفحہ ۵۱

۷۔ محمد حسن کی نظر سے یہ شعر اوجھل رہا جس میں داستانِ حرم کو اعلیٰ ترین قربانیوں کی سرگزشت قرار دیا ہے اور حضرت اسماعیلؑ اور سیدنا حسینؓ دونوں کا ذکر ساتھ ساتھ ہوا ہے:

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسینؓ ابتدا ہے اسماعیلؑ

[بالِ جبریل، صفحہ ۹۳]

۸۔۹۔ ابوالاعلیٰ مودودی، خلافت و ملوکیت، صفحات ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۱، ۱۸۲

۱۰۔ اقبال، اسلامی جمہوریہ پاکستان، جنرل محمد ضیاء الحق۔ صفحہ ۲۳

۱۱۔ کچھ اشعار بطور مثال درج کیے جاتے ہیں:

حیدری فقر ہے، نے دولتِ عثمانی ہے | تم کو اسلاف سے کیا نسبتِ رُوحانی ہے

[جوابِ شکوہ۔بانگِ درا]

جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے | اسے بازوئے حیدرؓ بھی عطا کر

[بالِ جبریل۔صفحہ ۹]

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ | ہو جس کی فقیری میں بوئے اسداللّٰہی!

[بالِ جبریل، صفحہ ۸۳]

کبھی سرمایۂ محراب و منبر | کبھی مولا علی خیبر شکن عشق!

[بالِ جبریل، صفحہ ۲۳]

خدا نے اس کو دیا ہے شکوہِ سلطانی
کہ اس کے فقر میں ہے حیدری و کراری!

[بالِ جبریل،صفحہ۱۷۴]

۱۲۔ حسبِ ذیل اشعار دیکھیے،

حقیقت ابدی ہے مقامِ شبیری	بدلتے رہتے ہیں اندازِ کوفی وشامی!

[بالِ جبریل صفحہ۱۰۵]

اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری!
میراثِ مسلمانی، سرمایہ شبیری!
نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

[ملازادہ ضیغم شمیری لولابی کا بیاض-ارمغانِ حجاز]

۱۳،۱۴۔ جاوید اقبال،ڈاکٹر-زندہ رُود،صفحات ۶۱۵،۱۷

۱۵۔ اعجاز احمد،شیخ،-مظلوم اقبال،صفحہ۱۴۳

۱۶۔ اقبال کی بڑی خواہش ہے کہ ملتِ اسلامیہ میں ایک عمر فاروق پھر پیدا ہو:

اے نخیلِ دشتِ تو بالندہ تر/ برنخیزد از تو فاروقے دگر؟ [جاوید نامہ،صفحہ۱۱۰]

بس چہ باید کرد،میں اقبال مغرب والوں کی چیرہ دستیوں کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں:
عصرِ خود را بنگر اے صاحب نظر/ در بدن باز آفریں رُوحِ عمرؓ بس چہ باید کرد،صفحہ۵۴]
حضورِ ملت،[ارمغانِ حجاز]میں" پیامِ فاروق""" کے زیرِ عنوان ۹ رُباعیات ہیں۔
پہلی دو رُباعیات اور ان کا ترجمہ درج کیا جاتا ہے:

تو اے بادِ بیاباں از عرب خیز	ز نیلِ مصریاں موجے برانگیز
بگو فاروق را پیغامِ فاروقؓ	کہ خود در فقر و سلطانی بیامیز!

"اے بادِ صحرا! عرب سے اُٹھ،اور مصریوں کے دریائے نیل میں سے ایک موج اُٹھا۔
پھر فاروق[شاہ مصر] کو فاروق اعظمؓ کا یہ پیغام پہنچا،کہ وہ اپنے اندر فقر و سلطانی کو ملا دے۔"

خلافت،فقر با تاج و سریر است	زہے دولت کہ پایاں ناپذیر است
جواں بختا! مدہ از دست ایں فقر	کہ بے او پادشاہی زود میر است!

"تاج و تخت کے ساتھ فقیری ہو تو وہ خلافت ہے اور خلافت ایسی دولت ہے جسے
زوال نہیں ہے۔اے جواں بخت،یہ فقر ہاتھ سے نہ دے کیونکہ اس کے بغیر بادشاہت

جلد فنا ہو جاتی ہے۔"

اسرارِ خودی میں خودداری [دستِ سوال دراز نہ کرنا] کا مضمون حضرتِ عمرؓ کے حوالے سے بیان کیا ہے:

خود فرود آ از شتر مثل عمرؓ / الحذر از منت غیر الحذر

''حضرتِ عمرؓ کی طرح [اپنا گرا ہوا کوڑا اٹھانے کے لیے] خود اونٹ سے نیچے اتر - دوسروں کا احسان نہ اٹھا - احسان اٹھانے سے باز رہ''

۱۷، ۱۸۔ بالِ جبریل، صفحات ۵۷، ۱۶۸

۱۹۔ بانگِ درا، صفحہ ۳۰۲

۲۰، ۲۱۔ پیامِ مشرق، صفحات ۵، ۸۔ صفحہ ۵ ہی پر یہ شعر بھی ہے:

در مسلماں شانِ محبوبی نماند
خالدؓ و فاروقؓ و ایوبیؒ نماند

۲۲۔ پس چہ باید کرد، صفحہ ۵۳

۲۳۔ بانگِ درا، صفحہ ۳۰۸

۲۴۔ ضربِ کلیم، صفحہ ۲۱

۲۵۔ جاوید نامہ، صفحہ ۱۱۰

۲۶۔ اقبال دشمنی، ایک مطالعہ کے ضمن میں میرا ایک انٹرویو ریڈیو پاکستان اسلام آباد کی عالمی سروس سے نشر ہوا۔ اس میں سوال اٹھایا گیا تھا کہ صائب عاصمی جیسے مجہول شخص کے ذکر کی کیا ضرورت تھی۔ اسی تناظر میں ایک انٹرویو بی بی سی کی اردو سروس سے ۱۰ نومبر ۱۹۹۶ء کی شام کو نشر ہوا۔ اس میں بھی غیر اہم لوگوں کو اہمیت دینے پر معترضانہ سوال پوچھا گیا۔

۲۷۔ شمیم رجز گنگا جمنا کے درمیانی علاقے سے بسلسلہ ملازمت لاہور آئے، ۳۸ برس یہاں رہے اور مشاعروں میں شرکت کی وجہ سے بڑے بڑے مقتدر حضرات کے ساتھ دعوتوں میں شریک ہوتے رہے۔ [صدائے احتجاج، صفحہ ۳۷] مذکورہ کتاب، کراچی سے، وہاں منتقل ہونے کے بعد، شائع کی۔

۲۸۔ دیکھیے، صدائے احتجاج، صفحات ۳ تا ۱۰۔ دو سو صفحات کی کتاب میں مصنف اصرار و تکرار سے علامہ اقبال کو قادیانی لکھتا رہا ہے۔

۲۹۔ ایضاً، صفحہ ۱۲۷

۳۰۔ اس ضمن میں ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ ''حال ہی میں سر اقبال کے محبوب بھتیجے اور ان کے محبوب بڑے بھائی کے بیٹے اعجاز احمد قادیانی کی کتاب مظلوم اقبال شائع ہوئی ہے۔

اس میں انھوں نے بجا طور پر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سر اقبال قادیانی تھے اور ہمیشہ قادیانی رہے۔" [صدائے احتجاج، صفحہ ۱۰۵]

۳۱۔ مظلوم اقبال، صفحات ۱۹۵ تا ۱۹۹

۳۲،۳۳۔ مظلوم اقبال، صفحات ۱۹۹، ۲۰۳

۳۴۔ بالِ جبریل، صفحہ ۴۱

۳۵۔ اپنے نہ ماننے والوں کو غلام احمد قادیانی "بدکار عورتوں کی اولاد" قرار دیتے تھے۔ یہ ان کی مخصوص گالی تھی۔ حوالوں اور تفصیل کے لیے دیکھیے، قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ مؤلفہ پروفیسر محمد الیاس برنی، صفحات ۵۴۰ تا ۵۴۲ نیز دیکھیے، ثبوت حاضر ہیں، مرتبہ محمد متین خالد، صفحات ۳۹۱ تا ۳۹۴

۳۶۔ زندہ رُود، شیخ غلام علی ایڈیشن، صفحات ۵۷۸ تا ۵۹۹ سنگِ میل/ اکادمی ایڈیشن، صفحات ۶۳۲ تا ۶۵۱

۳۷۔ مظلوم اقبال، صفحات ۱۸۳ تا ۱۹۱

۳۸ تا ۴۳۔ لطیف احمد خان شروانی، مترجم حرفِ اقبال، صفحات ۱۰۳ تا ۱۱۸

۴۴۔ حرفِ اقبال، صفحہ ۱۲

۴۵۔ مظلوم اقبال، صفحات ۲۰۸۔۲۰۹

شیخ اعجاز احمد نے عبدالمجید سالک کی یہ تحریر بھی درج کی ہے کہ "۳۵-۱۹۳۴ء میں مولانا ظفر علی خان اور مجلسِ احرار نے احمدیت اور احمدیوں کے خلاف ایک عام تحریک کا آغاز کیا— خدا جانے علامہ اقبال نے کس عقیدت مند کی درخواست پر ایک مضمون لکھا جس میں بتایا کہ اس فرقہ کی بنیاد ہی غلطی پر ہے اور آخر میں حکومت کو یہ مشورہ دیا کہ اس فرقہ کو ایک علاحدہ جماعت تسلیم کرلے۔" [مظلوم اقبال، صفحہ ۲۰۶۔ ذکرِ اقبال، صفحہ ۲۱۰] سالک نے یہاں کسی مصلحت سے کام لیا ہے، اس لیے کہ یہ مضمون اور اس موضوع پر اقبال کے دوسرے مضامین سرسری نوعیت کے نہ تھے۔ ذاتی مشاہدے، مطالعے اور گہرے غور و فکر کا نتیجہ تھے۔

۴۶۔ حرفِ اقبال، صفحہ ۱۲۷

۴۷۔ اقبال اور احمدیت، صفحات ۲۷۸، ۹۷۹

۴۸۔ مثلاً امام جماعت احمدیہ کا بیان ہے: "یہ بالکل صحیح ہے کہ ہر شخص ترقی کرسکتا ہے اور بڑے سے بڑا درجہ پاسکتا ہے حتیٰ کہ محمد الرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بھی بڑھ سکتا ہے۔" [مرزا بشیر الدین کی ڈائری بحوالہ ثبوت حاضر ہیں، صفحہ ۱۶۳]

۴۹۔ از پیغام امام جماعت احمدیہ بر موقع صد سالہ جشن تشکر ۱۸۸۹ء، ۱۹۸۹ء بحوالہ اقبال اور

احمدیت، صفحات ۸۳_۸۴

۵۰۔ بحوالہ ثبوت حاضر ہیں''، صفحات ۸۱، ۸۲، ۱۸۳۔ بر ترنبوت کے مزید دعووں کے لیے دیکھیے، شکیل عثانی کا مضمون بعنوان ''اقبال اور قادیانیت، چند توضیحات''، مشمولہ، نقیبِ ختمِ نبوّت، ملتان، جون ۲۰۱۰ء

۵۱۔ حرفِ اقبال، صفحہ ۱۲۸

۵۲۔ مظلوم اقبال، صفحہ ۱۹۵

۵۳۔ مثلاً دیکھیے، نور احمد منیر، علامہ اقبال اور احمدیت تاریخی حقائق کے آئینے میں نیز عبدالمالک، احمدیت اقبال کی نظر میں

۵۴۔ اقبال اور احمدیت، صفحات ۳۲_۳۳

۵۵تا۵۸۔ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحات [بالترتیب] ۲۲۱، ۷۳، ۶۱، ۱۷

۵۹۔ بیگم رشیدہ آفتاب اقبال، علامہ اقبال اور ان کے فرزند اکبر آفتاب اقبال

۶۰۔ شیر احمد، اقبال اور قادیانیت: تحقیق کے نئے زاویے، صفحہ ۶۴

۶۱۔ عبدالمالک خان، مولانا، احمدیت اقبال کی نظر میں، صفحہ ۸، احمدیت اور احمدیہ [انجمنِ احمدیہ] پر موصوف نے ''؟'' کا نشان بھی ڈالا ہے۔

۶۲۔ اقبال اور احمدیت، صفحات ۲۱_۲۲

۶۳۔ دیکھیے:

(1) Latif Ahmed Khan Sherwani, *Speeches Writings and Statements: of Iqbal.*
(2) Syed Abdul Wahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal.*
(3) Shahid Hussain Razzaqi, *Discoureses of Iqbal.*

۶۴۔ حرفِ اقبال، صفحہ ۱۳۲

۶۵۔ اقبال کے نزدیک عقل عیار بھی ہوتی ہے ع عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے [بالِ جبریل، صفحہ ۸۸]

۶۶۔ حرفِ اقبال، صفحہ ۱۳۳

۶۷۔ ابلیس کی مجلسِ شوریٰ [آخری بند]، ارمغانِ حجاز

۶۸۔ دیکھیے، راقم کی کتاب دوم کا پہلا، چھٹا اور دسواں باب۔

۶۹۔ دیکھیے، راقم کی کتاب دوم کا پہلا، چھٹا اور دسواں باب۔ بطورِ خاص دیکھیے [ا] منصور گل، ریاض طاہر [مرتبین] علامہ اقبال اور مسیحی مشاہیر [اا] ڈاکٹر صابر آفاقی، اقبال اور امرِ بہائی

۷۰۔ یہ عبارت اقبال کے مضمون ''عبدالکریم الجیلی کا نظریہ توحید مطلق'' سے لی گئی ہے۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۱۷)

۷۱۔ البتہ قادیانیت قبول کرنے کے بعد فرق یہ پڑا کہ ۱۹۳۵ء اور ۱۹۳۶ء میں اقبال نے، قادیانیت کے بارے میں، جو کچھ لکھا اس کا جواب دینے کے بجائے، ان تحریروں کی وجہ بیان کرنا شروع کر دیں اور جس قدر مغالطہ وہ پیدا کر سکتے تھے، کر دیا۔

اقبال نے اپنی ان تحریروں میں، علمی وفکری سطح پر اور متانت کے ساتھ ایسے وزنی دلائل پیش کیے جن سے قادیانیت کی بنیادیں ہل گئیں۔ شیخ اعجاز احمد کے بس سے یہ بات باہر تھی کہ ان دلائل کا توڑ کر سکتے۔ چنانچہ زور اس پر دیا کہ اقبال بے سروپا باتوں پر اعتبار کر لیتے تھے۔ اقبال اور احمدیت کے زیرِ عنوان اپنی کتاب کے باب کا اختتام اس طرح کیا ہے۔

''ان دنوں احمدیت کے خلاف ایسی ایسی بے بنیاد اور بے سروپا باتیں ان کے حضور بیان کی جاتیں اور باور کر لی جاتیں۔ اس کے متعلق سوائے اس کے اور کیا کہا جائے۔

غیروں سے کہا تم نے غیروں سے سنا تم نے / کچھ ہم سے کہا ہوتا کچھ ہم سے سنا ہوتا''

۷۲۔ مئے باقی، پیامِ مشرق، پورا شعر یہ ہے: خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ / سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں

۷۳۔ اس ضمن میں صرف ایک اقتباس ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

''ان پر واضح رہے کہ ہم بھی نبوت کے مدعی پر لعنت بھیجتے ہیں اور لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے قائل ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ختم نبوت پر ایمان رکھتے ہیں اور وحی نبوت نہیں بلکہ وحی ولایت جو زیر سایہ نبوت محمدیہ اور باتباع آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم اولیاء اللہ کو ملتی ہے۔ اس کے ہم قائل ہیں اور اس سے زیادہ جو شخص ہم پر الزام لگائے وہ تقویٰ اور دیانت کو چھوڑتا ہے...... غرض نبوت کا دعویٰ اس طرف بھی نہیں صرف ولایت اور مجددیت کا دعویٰ ہے۔'' [مجموعۂ اشتہارات، ص ۲۹۸۔۲۹۷، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۲۹۲]

۷۴۔ اس ضمن میں کچھ اقتباسات:

''اور مصنف کو اس بات کا بھی علم دیا گیا ہے کہ وہ مجدد وقت ہے اور روحانی طور پر اس کے کمالات مسیح ابن مریم کے کمالات سے مشابہ ہیں اور ایک کو دوسرے سے بہ شدت مناسبت ومشابہت ہے۔'' [مجموعۂ اشتہارات، ج ۱، ص ۲۴ بحوالہ کتاب مذکور، صفحہ ۲۰]

''اور اس عاجز نے جو مسیح ہونے کا دعویٰ کیا ہے، جس کو کم فہم لوگ مسیح موعود خیال

کر بیٹھتے ہیں: یہ کوئی نیا دعویٰ نہیں جو آج ہی میرے منہ سے سنا گیا ہو بلکہ یہ وہی پرانا الہام ہے جو میں نے خدا تعالیٰ سے پا کر "براہین احمدیہ" کے کئی مقامات پر بہ تصریح درج کر دیا تھا۔" [ازالۂ اوہام، ص ۱۹۰، بحوالہ کتاب مذکور، صفحہ ۲۰۲]

"مگر جب وقت آ گیا تو وہ اسرار مجھے سمجھائے گئے۔ تب میں نے معلوم کیا کہ میرے اس دعوے مسیح موعود ہونے میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ یہ وہی دعویٰ ہے جو "براہین احمدیہ" میں بار بار بہ تصریح لکھا گیا ہے۔" [کشتی نوح، ص ۴۷، بحوالہ کتاب مذکور، صفحہ ۲۰۵]

"میرا دعویٰ یہ ہے کہ میں وہ مسیح موعود ہوں جس کے بارے میں خدا تعالیٰ کی تمام پاک کتابوں میں پیش گوئیاں ہیں کہ وہ آخری زمانے میں ظاہر ہوگا۔" [اشتہار، "ایک غلطی کا ازالہ" ص ۶، رُوحانی خزائن، صفحہ ۲۱۰، جلد ۱۸، بحوالہ کتاب مذکور، صفحہ ۲۰۸]

۷۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مسیح موعود کی حقیقت، مشمولہ تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحات ۱۵۴ تا ۱۶۶

۷۶، ۷۷۔ شیخ عطاء اللہ (مرتب)، اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن)، صفحات ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴

۷۸۔ اقبال اور احمدیت، صفحہ ۲۸۳

۷۹۔ ایضاً، صفحہ ۲۸۴ نیز دیکھیے، مکتوب بنام سراج الدین پال مورخہ ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء مشمولہ اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن صفحہ ۹۳

"مولانا نظامی کی دُعا" کا اشارہ نظامی گنجوی کے اس شعر کی طرف ہے: اے بہ سراپردۂ یثرب بہ خواب، خیز کہ شد مشرق و مغرب خراب۔ ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ کا یہ خط واضح ثبوت ہے اس بات کا کہ اس معاملے سے غلام احمد قادیانی کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ موصوف ۱۹۰۸ء میں فوت ہو گئے تھے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دین بے نقاب کرنے میں، اقبال کے نزدیک، کچھ بھی کردار مرزا قادیانی کا ہوتا تو اقبال اعتراف کرنے میں بخل سے کام نہ لیتے۔

۸۰۔ اقبال اور احمدیت، صفحہ ۲۸۴، مظلوم اقبال، صفحہ ۲۹۳۔ یہ تحریر، اپنے والد گرامی کے نام اقبال کے مکتوب مورخہ ۳ جون ۱۹۲۰ء سے لی گئی ہے۔ صاف عیاں ہے کہ "نور محمد" اور "بڑی شخصیت" کا کوئی واسطہ مرزا قادیانی سے نہیں ہے۔

۸۱۔ ایضاً، صفحہ ۲۸۴

۸۲۔ مثال کے طور پر اقبال کا ایک مشہور جملہ ہے:

I have no doubt in my mind the Ahmadis are traitors both to Islam and India (*Thoughts and Reflections of Iqbal*. page306)

ملک اشفاق نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے:

"احمدیوں اور مسلمانوں میں زیادہ اختلاف نہیں ہے، نہ ہی احمدی اسلام اور نہ ہی ہندوستان کے لیے دہشت گرد ہیں۔" [جدو جہد آزادی پر ایک نظر، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۹ء صفحہ ۱۷۵]

ڈاکٹر وحید قریشی نے اس جعل سازی کا ذکر اپنے کالم میں کیا۔ [اقبال کشی کی مہم، روزنامہ پاکستان، ۲۱ اپریل ۲۰۰۰ء]

۸۳۔ اسرار و رموز، صفحات ۴۹ تا ۵۱۔ خودی اور اس کا ماحصل انسانِ کامل یا مردِ مومن فکرِ اقبال کا مرکزی موضوع ہے۔ اقبال نے اپنے مکتوب بنام پروفیسر نکلسن مؤرخہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء میں "انسانِ کامل" [Perfect man] اور "مثالی انسان" [Ideal man] کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ ایسا غالباً انگریزوں کو سمجھانے کے لیے کیا ہے، ورنہ "انسانِ کامل" اور "مثالی انسان" مسلمانوں کے نزدیک جنابِ رسالت مآبؐ ہیں۔ فارسی اور اُردو میں علامہ اقبال نائبِ حق، مردِ خدا، مردِ مسلمان اور مومن جیسی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں:

نائبِ حق ہمچو جانِ عالم است
ہستیِ او ظلِ اسمِ اعظم است [اسرار و رموز، صفحہ ۴۹]

نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز [مسجدِ قرطبہ۔ بالِ جبریل]

مٹ نہیں سکتا کبھی مردِ مسلماں کہ ہے
اس کی اذانوں سے فاش سرِ کلیم و خلیل [مسجدِ قرطبہ۔ بالِ جبریل]

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان [مردِ مسلمان۔ ضربِ کلیم]

۸۴۔ اسرار و رموز، صفحہ ۵۱۔ ان اشعار کا ترجمہ، بشمول کچھ مزید متعلقہ اشعار کے، ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

"اے نائبِ حق! اے اشہبِ دوراں کے سوار آ۔ [ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری / کسی کا راکب، کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ۔ "زمانہ" بالِ جبریل]

اے دیدۂ امکاں کے نور آ [تری فطرت امیں ہے ممکناتِ زندگانی کی / جہاں کے جوہرِ مضمر کا گویا امتحاں تو ہے۔ "طلوعِ اسلام، بانگِ درا]

اس ہنگامۂ موجودات کی رونق بن ہماری اور دُنیا کی آنکھوں میں بس جا۔ [ہر اک منتظر تیری یلغار کا / تری شوخیِ فکر و کردار کا۔ "ساقی نامہ"، بالِ جبریل]

دُنیا کی اقوام نے جو شورش بپا کر رکھی ہے، اسے آ کر خاموش کر دے۔ [عالم ہمہ ویرانہ

زچنگیزی افرنگ اعصار حرم اباز بہ تعمیر جہاں خیز۔ زبورِ عجم، صفحہ ۱۱۸]

اُٹھ اور دوبارہ ایسا قانون لا جو اخوت ساز ہو، ایسا جام جس کے اندر محبت کی شراب ہو۔ [یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم/ جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں۔ ''طلوعِ اسلام'' بانگِ درا]

دُنیا میں ایک بار پھر امن وامان قائم کر، اور جنگجوؤں کو پھر صلح کا پیغام دے۔ [آملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک/ بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی ''شمع اور شاعر'' بانگِ درا]

۸۵۔ دیکھیے *Thoughts and Reflections of Iqbal*

۸۶۔ جہاد سے متعلق اشعار پر ڈکنسن نے سخت تنقید کی۔
[تفصیل کے لیے دیکھیے *The Secret of the self*، مشمولہ *The Sord and the Sceptre*
مرتبہ رفعت حسن، صفحات ۲۸۹۔۲۹۰]

۸۷۔ *Thoughts and Reflections of Iqbal*۔ صفحہ ۹۴

۸۸۔ مشمولہ معاصرین اقبال کی نظر میں [پہلا مضمون]

۸۹۔ اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے کے دیباچے میں پروفیسر نکلسن نے ڈاکٹر بجنوری کا یہ جملہ شامل کیا تھا کہ ''اقبال ہم میں مسیحا بن کر آیا ہے اور اس نے مردوں میں زندگی پیدا کر دی ہے۔ [ترجمہ رئیس زیدی، مشمولہ اقبال: ممدوحِ عالم۔ صفحہ ۸۸]

۹۰۔ قادیانیت سے اقبال کا گہرا تعلق ظاہر کرنے کے لیے ایک لایعنی اور طویل بحث یہ کی گئی کہ اقبال نے مرزا قادیانی کی بیعت کی تھی جب کہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ شیخ اعجاز احمد نے بھی بیعت کی تردید کی ہے۔ [مظلوم اقبال، صفحات ۱۸۹ تا ۱۹۱] اقبال کو جب حامد شاہ کی طرف سے مرزا غلام احمد کی بیعت کی دعوت دی گئی تو اُنھوں نے ''پیغام بیعت کے جواب میں'' ایک نظم لکھی جو، ''مخزن'' میں مئی ۱۹۰۲ء میں اور بعد میں دوسرے رسائل میں شائع ہوئی۔ اس وقت اقبال مرزا قادیانی کے کردار کو کس نظر سے دیکھ رہے تھے، حسبِ ذیل چند اشعار سے واضح ہے:

جام ٹوٹا ہوا ہوں میں لیکن — مئے حق سے بھرا ہوا ہوں میں
ایک دانے پہ ہے نظر تیری — اور خرمن کو دیکھتا ہوں میں
تو جدائی پہ جان دیتا ہے — وصل کی راہ سوچتا ہوں میں
بھائیوں میں بگاڑ ہو جس سے — اس عبادت کو کیا سراہوں میں
مرگِ اغیار پر خوشی ہے تجھے — اور آنسو بہا رہا ہوں میں

[تفصیل کے لیے دیکھیے، ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۱۶۱ تا ۱۶۴، نیز صفحہ ۳۸۳]

۹۱۔ جس غزل کا یہ شعر ہے وہ مئی ۱۹۰۵ء میں "مخزن" میں شائع ہوئی۔ [ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۲۸۰۔۲۸۱]

۹۲۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۱۵۹

۹۳۔ اسرار و رموز، صفحہ ۱۱۸

۹۴۔ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۲۵۱۔ اس سے ملتے جلتے متعدد دعووں کے لیے دیکھیے، کتاب مذکور، صفحات ۲۳۹ تا ۲۶۰

۹۵۔ عطیہ سے بقول عطیہ یہ بات اقبال نے کہی تھی۔ لکھی نہیں تھی۔ اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۴۲۰

۹۶۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۱۹۶

۹۷، ۹۸۔ دیکھیے، فکرِ اقبال اور تحریکِ احمدیہ، صفحہ ۴۳۳ مذکورہ "شواہد" یہاں پورے نقل کیے جاتے ہیں:

تنقید و مخالفت کے آخری تین سالہ دور سے پہلے

اقبال چالیس سال تک احمدیہ عقائد و نظریات سے متاثر رہے۔ اقبال نے ختمِ نبوت کے مسئلے کو زندگی اور موت کا مسئلہ کب اور کیوں بنایا؟

نصرتِ حق کے سلسلے میں اقبال نے پہلی کاوش ۱۸۹۳ء میں کی جب حضرت بانی سلسلہ احمدیہ کو اپنی ایک نظم "آفتابِ صدق" اور آپ کے مخالف مولوی سعد اللہ لدھیانوی کو "عیسائیوں کا بگڑی بدل بھائی" قرار دیا۔ ۱۸۹۷ء میں قادیان پہنچ کر اقبال نے حضرت بانی سلسلہ احمدیہ کی زیارت بھی کی۔

فرزندِ اقبال ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال لکھتے ہیں: اقبال نے احمدیوں کے خلاف اپنا پہلا بیان مئی ۱۹۳۵ء میں جاری کیا۔

اب ۱۸۹۳ء سے ۱۹۳۳ء تک کے چالیس سالہ دور کی کیفیت ملاحظہ ہو۔

مشہور نقاد ادیب علامہ نیاز فتح پوری لکھتے ہیں: ۱۹۳۱ء کے بعد علامہ اقبال احرار کی شورش سے مرعوب ہو کر احمدیت کے خلاف بیان دینے پر مجبور ہو گئے تھے ورنہ اس سے قبل وہ احمدیت کے بڑے مداح تھے۔

نیاز فتح پوری کے علاوہ زاہد چودھری جیسے اقبال دشمنی میں مبتلا شخص کی تحریر کا سہارا بھی عبدالماجد نے پکڑا ہے۔ [دیکھیے: اسی کتاب کا صفحہ ۴۴۷] کلامِ اقبال اور سوانحِ اقبال کی موجودگی میں یہ کوششیں بے کار ہیں: کسی ایک پہلو کی بنیاد پر اقبال نے تحسین ان

کی بھی کی ہے جنھیں وہ بحیثیت مجموعی مسترد کرتے ہیں۔ مثالیں بہت ہیں۔ ایک نمایاں مثال ابلیس کی ہے۔ اقبال نے قادیانیوں کے خلاف پہلا مضمون بے شک ۱۹۳۵ء میں لکھا تھا لیکن قادیانیت کے بنیادی عقائد سے ان کا اختلاف ابتدا سے اور ہمیشہ رہا۔ اقبال نے مرزا غلام احمد کو نہ کبھی مجدد تسلیم کیا، نہ مہدی، نہ مسیح موعود اور نہ ظلی یا بروزی نبی۔ مذکورہ نظم اگر اقبال ہی نے لکھی تھی تو بھی اس سے قادیانیت کو تقویت نہیں ملتی، اس لیے کہ ۱۸۹۳ء میں مرزا غلام احمد کی شہرت، بیشتر، مناظر اسلام ہی کی تھی۔ اصل قادیانیت ابھی پر پرزے نکال رہی تھی۔

اس نظم کا ماخذ "آئینۂ حق نما" ہے۔ [فکر اقبال اور تحریک احمدیہ، صفحہ ۴۴۳۔ کلیات باقیات شعر اقبال، پہلی نظم] "آئینۂ حق نما" ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی۔ ڈاکٹر صابر کلوروی نے مصنف کا نام مولوی علی لکھا ہے۔ [کلیات مذکور، صفحہ ۳۱] شیخ اعجاز احمد نے مصنف کا نام شیخ یعقوب علی عرفانی بتایا ہے۔ [مظلوم اقبال، صفحہ ۱۸۶] اعجاز احمد نے یہ بھی لکھا ہے کہ "یہ نظم ان دنوں جماعت احمدیہ کے اخبارات میں شائع ہوئی۔" ۱۸۹۳ء میں متعلقہ اخبارات اعجاز احمد نے خود دیکھے ہوں، یہ امر محال ہے۔ شیخ موصوف نے ایسا کوئی دعویٰ بھی نہیں کیا۔ "آئینۂ حق نما" کا مصنف قادیانی ہے۔ اعجاز احمد کو قادیانی ذریعے ہی سے معلوم ہوا کہ یہ نظم ۱۸۹۳ء میں جماعت احمدیہ کے اخبارات میں شائع ہوئی تھی۔ اسے تسلیم کر لیا جائے تو بھی اصل تحقیق طلب معاملہ یہ ہے کہ کیا یہ نظم اقبال ہی نے لکھی تھی؟ اس ضمن میں کوئی واضح سند اب تک سامنے نہیں آئی۔ قادیانی ذرائع معتبر نہیں ہیں۔ قادنیت کی تقویت کے ضمن میں یہ لوگ جو کچھ لکھتے رہے ہیں، زیادہ تر مشکوک ہے۔ یہ معاملہ ماضی کے دھندلکوں میں ہے۔ ۱۸۹۳ء میں اقبال سال اول کے طالب علم تھے۔ نظم کسی گرگے کی لگتی ہے۔ اتنی گندی زبان کے استعمال کی کوئی اور مثال کلام اقبال میں نہیں ملتی۔ ڈاکٹر کلوروی کے لیے، پوری تحقیق کے بغیر، اس نظم کو کلیات باقیات شعر اقبال میں شامل کرنا مناسب نہیں تھا۔

۹۹۔ اقبال اور احمدیت: جناب جسٹس جاوید اقبال کی کتاب زندہ رود پر تبصرہ، صفحہ ۱۷

۱۰۰۔ ابتدائی کلام اقبال، صفحہ ۱۵۷۔ اس شعر کا تجزیہ راقم نے ایک مضمون میں کیا تھا جو "اقبال اور فتنۂ قادیانیت" میں شامل ہے۔

۱۰۱۔ رُوحانی خزائن، ج ۱۵، ص ۱۵۵۔۱۵۶، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۲۸۰

۱۰۲۔ تبلیغ رسالت، ج ۹، ص ۴۷، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۲۸۰

۱۰۳۔ تریاق القلوب، ص ۲۵، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۶۳۲

۱۰۴۔ زھق الباطل: حکومتِ پاکستان کے شائع کردہ رسالہ "قادیانیت، اسلام کے لیے سنگین خطرہ کا جواب۔" چوتھا باب

۱۰۵۔ اقبال اور احمدیت، صفحہ ۱۶۸

۱۰۶۔ مجموعہ اشتہارات، جلد ۳، صفحات ۱۹۷۔۹۸، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۲۸۱

۱۰۷۔ مرزا طاہر احمد کی کتاب زھق الباطل کے دوسرے باب میں جو بعنوان "خود کاشتہ پودا تاریخی واقعات کے آئینے میں" قلمبند ہوا ہے ہمیں اس طرح کے ذیلی عنوانات دکھائی دیتے ہیں:

انگریزوں کی تعریف کی اصلی وجہ

علامہ اقبال انگریزوں کے مدح خوان

مسلمان علما کی منافقانہ چالیں

وہابی انگریزوں کا خودکاشتہ پودا ہیں

دیوبندی اور اہلِ حدیث ہی دراصل انگریز کا خودکاشتہ پودا ہیں

یہ سب لایعنی تاویلات ہیں۔ علامہ اقبال اگر انگریز کے مدح خواں تھے تو نبوت کے دعویدار کسی شخص کی انگریزوں کی مدح خوانی کا جواز نہیں نکلتا۔ اگر دیوبندی اور اہلِ حدیث انگریزوں کا خودکاشتہ پودا ہیں تو اس سے کسی نبی کا خودکاشتہ پودا ہونا جائز قرار نہیں پاتا۔ شیخ عبدالماجد نے، سرسید سمیت، مسلم اکابرین اور شعرا کی، انگریز سرکار کی، شکرگزاری اور مدح خوانی کی مثالیں پیش کی ہیں۔ اقبال اور احمدیت، میں شیخ موصوف نے ایک باب بعنوان "علامہ اقبال اور انگریز حکمران" میں "انگریزی حکومت سے اقبال کی وفاداری کا ۳۵ سالہ ریکارڈ" پیش کیا ہے۔ کتاب سوم میں اس ریکارڈ کا جائزہ لیا گیا ہے۔

فضول تفصیلات سے قطع نظر مرزا طاہر احمد نے اپنا موقف حسبِ ذیل اقتباسات میں پیش کیا ہے:

"جہاں تک حضرت مسیح موعود کا اپنے آپ کو خودکاشتہ پودا ہونا تسلیم کرنے کا تعلق ہے اس الزام میں بھی ایسے دجل سے کام لیا گیا ہے کہ حیرت ہوتی ہے۔ وہ تاثر دیتے ہیں کہ حضرت مسیح موعود نے اپنی ذات اور جماعت احمدیہ کے متعلق انگریز کا خودکاشتہ پودا ہونا تسلیم کرلیا ہے۔"

پس وہ خاندان جس کو خودکاشتہ پودا کہا گیا ہے وہ آج کل کی اصطلاح میں اہلسنت تھے۔ پس اس سے نتیجہ تو یہ نکلنا چاہیے کہ حضرت مسیح کا سنی خاندان جس سے آپ نے قطع تعلق کر

لیا، جو احمدیت کی وجہ سے آپ کا مخالف ہو گیا وہ انگریز کا خود کاشتہ پودا تھا۔ اگر وہ تھا تو ہوتا پھرے ہمیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جماعت احمدیہ کا اس خاندان سے کیا تعلق ہے؟[زھق الباطل صفحات ۳۹۔۴۰]

خطبہ سننے والے اس بیان سے مطمئن ہو سکتے تھے لیکن تحقیق کا تقاضا یہ ہے کہ مرزا غلام احمد کی، لیفٹیننٹ گورنر کے نام، وہ درخواست دیکھی جائے جس میں "خود کاشتہ" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ وہ درخواست یہ ہے:

> "میرا اس درخواست سے جو حضور کی خدمت میں مع اسماء مریدین روانہ کرتا ہوں، مدعا یہ ہے کہ اگرچہ ان خدماتِ خاصہ کے لحاظ سے جو میں نے اور میرے بزرگوں نے محض صدقِ دل اور اخلاص اور جوشِ وفاداری سے سرکار انگریزی کی خوشنودی کے لیے کی ہے عنایتِ خاص کا مستحق ہوں۔ صرف یہ التماس ہے کہ سرکار دولت مدار ایسے خاندان کی نسبت جس کو پچاس برس کے متواتر تجربہ سے ایک وفادار جاں نثار خاندان ثابت کر چکی ہے اور جس کی نسبت گورنمنٹ عالیہ کے معزز حکام نے ہمیشہ مستحکم رائے سے اپنی چٹھیات میں یہ گواہی دی ہے کہ وہ قدیم سے سرکار انگریزی کے پکے خیر خواہ اور خدمت گزار ہیں، اس خود کاشتہ پودا کی نسبت نہایت حزم اور احتیاط اور تحقیق اور توجہ سے کام لے اور اپنے ماتحت حکام کو اشارہ فرمائے کہ وہ بھی اس خاندان کی ثابت شدہ وفاداری اور اخلاص کا لحاظ رکھ کر مجھے اور میری جماعت کو ایک خاص عنایت اور مہربانی کی نظر سے دیکھیں۔ ہمارے خاندان نے سرکار انگریزی کی راہ میں اپنے خون بہانے اور جان دینے سے فرق نہیں کیا اور نہ اب فرق ہے۔ لہٰذا ہمارا حق ہے کہ ہم خدماتِ گزشتہ کے لحاظ سے سرکار دولت مدار کی پوری عنایات اور خصوصی توجہ کی درخواست کریں تا کہ ہر ایک شخص بے وجہ ہماری آبروریزی کے لیے دلیری نہ کر سکے۔
>
> اب کسی قدر اپنی جماعت کے نام ذیل میں لکھتا ہوں۔ [۳۱۶ مریدوں کے نام]
>
> [تبلیغ رسالت، جلد ہفتم، ص ۱۹۔۲۰، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحات ۷۰۱۔۷۰۲]

اس درخواست میں 'بزرگوں' اور 'خاندان' کی وضاحت نہیں ہے۔ جس کے صدقِ دل، اخلاص اور جوشِ وفاداری کی بنا پر مرزا غلام احمد اپنے لیے اور اپنی جماعت کے لیے خصوصی توجہ اور پوری عنایات کے درخواست گزار ہیں۔ اس معمولی ابہام سے مرزا طاہر احمد نے غیر معمولی فائدہ اُٹھانے کی کوشش کی ہے۔ کیا خاندان سے مراد چچے تائے یا ماموں اور ان کی اولاد ہے؟ مرزا غلام احمد کی مراد معلوم کرنے کے لیے انھی کی توضیحات کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔

''خاندانی خدمات'' کا ذکر کرتے ہوئے مرزا غلام احمد لکھتے ہیں:

''میں ایک ایسے خاندان سے ہوں کہ جو اس گورنمنٹ کا پکا خیر خواہ ہے۔ میرا باپ میرزا غلام مرتضٰے گورنمنٹ کی نظر میں ایک وفادار اور خیر خواہ آدمی تھا جن کو دربار گورنری میں کرسی ملتی تھی......۱۸۵۷ء میں اُنھوں نے اپنی طاقت سے بڑھ کر سرکار انگریزی کو مدد دی تھی۔ یعنی پچاس سوار اور گھوڑے بہم پہنچا کر عین زمانہ غدر کے وقت سرکار انگریزی کو مدد میں دیے تھے۔ میرے والد صاحب کی وفات کے بعد میرا بڑا بھائی میرزا غلام قادر خدمات سرکاری میں مصروف رہا اور جب تموں کی گزر پر مفسدوں کا سرکار انگریزی کی فوج سے مقابلہ ہوا تو وہ سرکار انگریزی کی طرف سے لڑائی میں شریک تھا۔''

[اشتہار مورخہ ۲۰ ستمبر ۱۸۹۷ء کتاب البریہ، ص ۳ تا ۵، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحات ۶۲۹_۶۳۰]

یہ اشتہار ۲۰ ستمبر ۱۸۹۷ء کا ہے۔ زیرِ بحث درخواست ۲۴ فروری ۱۸۹۸ء کو لکھی گئی۔ درمیانی عرصہ پانچ ماہ کا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ خاندان سے مراد مرزا غلام احمد کے والد، ان کے بھائی اور وہ خود ہیں۔ انگریز سرکار کی وفاداری اور خدمت گزاری ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی۔ اس کا ذکر اس طرح کیا ہے:

''اور میرا باپ اسی طرح خدمات میں مصروف رہا یہاں تک کہ پیرانہ سالی تک پہنچ گیا۔ پھر جب میرا باپ وفات پا گیا۔ تب ان خصلتوں میں اس کا قائم مقام میرا بھائی ہوا..... میرا بھائی چند سال بعد اپنے والد کے فوت ہو گیا۔ پھر ان دونوں کی وفات کے بعد میں ان کے نقشِ قدم پر چلا اور ان کی سیرتوں کی پیروی کی۔ لیکن میں صاحب مال اور صاحب املاک نہیں تھا..... سو میں اس کی مدد کے لیے قلم اور ہاتھ سے اُٹھا

[نور الحق حصہ اول ص ۲۹ بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحات ۶۳۰_۶۳۱] مرزا غلام احمد نے ہاتھ سے قلم اس طرح چلایا کہ ہر قلم چلانے والے کو پیچھے چھوڑ دیا۔ سامراج کے ساتھ وفاداری، صدقِ دل سے اس کی خوشنودی کی طلب، اس کی خدمت گزاری، اس کی راہ میں خون بہانے کا ذکر، اس سب سے کیا ظاہر ہوتا ہے؟ اگر خود کاشتہ پودا یہ خاندان ہے تو اس میں مرزا صاحب شامل ہیں۔ اگر کوئی ایک فرد مع اپنی جماعت ہے تو مرزا صاحب خود ہیں۔ جملہ خدمات کا صلہ وہ اپنے لیے اور اپنی جماعت کے لیے طلب کر رہے ہیں۔ اس خود کاشتہ پودے کا پھل چند برس بعد نبوت کے دعوے کی شکل میں نکلا۔ انگریزی سامراج خدائی کے درجہ پر

قائد اور اس خدا کا چنا ہوا نبی مرزا غلام احمد:

لا الہ الا فرنگی، کلمۂ دینِ بروز
"الفرنگی اکبر" آوازِ اذانِ قادیان

[کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال، صفحہ ۴۵۱]

۱۰۸۔ اقبال اور احمدیت، صفحہ ۱۷۲

۱۰۹۔ شیخ عبدالماجد نے مغرب کی عیسائی اقوام کی ایجاد کردہ سواریوں کو دجال کے گدھے سے تشبیہ دی ہے اور یہ تاثر پیدا کیا ہے کہ مسیح موعود نے اس دجال سے مقابلہ کیا۔ [اقبال اور احمدیت، صفحات ۷۸۔۷۹] یہاں بھی مغالطہ پیدا کیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مغربی اقوام نے، عیسائیت کو ایک طرف رکھ کر، سائنسی ترقی کی اور کمزور اقوام پر غلبہ قائم کیا۔ یہ ایجادات پادریوں کی نہیں تھیں۔ دجال، اس اعتبار سے، سامراج تھا جس کا مقابلہ کرنے کے بجائے مرزا قادیانی اس کے وفادار اور خدمت گزار رہے۔

۱۱۰۔ زندہ رُود، سنگِ میل پبلی کیشنز ایڈیشن، صفحہ ۴۱۱

۱۱۱۔ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، صفحہ ۵۸۴

۱۱۲۔ ذکرِ اقبال، صفحات ۱۲۷ تا ۱۳۰

۱۱۳، ۱۱۴۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۱۷۲ تا ۱۷۵

'آفتابِ حقیقت' کی جگہ 'آفتاب' نام رکھنے کی وجہ یا تو یہ ہو سکتی ہے کہ لفظ 'آفتاب' انھیں صوتی اعتبار سے بہتر لگا! اس اعتبار سے یہ ایک ذوقی معاملہ تھا۔ دوسری وجہ یہ ممکن ہے کہ اقبال نے فرض کر لیا کہ قارئین اس دُعا کی حقیقت سے آگاہ ہوں گے۔ اس لیے بانگِ درا میں مذکورہ تمہیدی نوٹ شامل نہیں کیا گیا۔

۱۱۵۔ زیرِ بحث شعر سے متصل ایک ایسا شعر ہے جسے اقبال کی فکری تبدیلی کا اوّلین نشان قرار دیا جا سکتا ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملّت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

[بانگِ درا، صفحہ ۱۴۳]

۱۱۶۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۵۰۔ کم و بیش اسی مضمون کا مرزا غالب کا یہ شعر ہے:

مے سے غرض نشاط ہے کس رو سیاہ کو
اک گونہ بے خودی مجھے دن رات چاہیے

۱۱۷۔ مطالبِ بانگِ درا، صفحہ ۱۷۰

غزل کی روایت میں حضرت موسیٰ کلیم کے تناظر میں خاصے جسارت آمیز اشعار ملتے ہیں۔
مرزا غالب نے تو موسیٰ سے زیادہ خود کو اہم قرار دیا ہے:
کیا فرض ہے کہ سب کو ملے ایک سا جواب/ آؤ نہ ہم بھی سیر کریں کوہ طور کی [دیوانِ غالب، صفحہ ۲۳۳]

۱۱۸۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۷۶

۱۱۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مطالب بانگِ درا، صفحہ ۲۰۶

۱۲۰۔ ذکرِ اقبال، صفحہ ۱۳۰

۱۲۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کے دینی اور سیاسی افکار، صفحہ ۸۳

۱۲۲۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۱۰

۱۲۳۔ التجائے مسافر، بانگِ درا

۱۲۴۔ کلامِ اقبال کا بے لاگ تجزیہ، صفحہ ۳۶

۱۲۵۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۱۰

۱۲۶۔ صدائے احتجاج، صفحہ ۳۰

۱۲۷۔ اقتدار نے اس مصرعے: مری چشمِ گریاں کی تجھ کو قسم ہے، پر یہ اعتراض کیا ہے کہ چشمِ گریاں کی قسم کھانا گناہ عظیم اور شرک کے مترادف ہے۔ اسی طرح ایک شعر: قسم ہے اس کے دلِ دردمند کی آقا/ تری ثنا کے لیے حق نے دی زباں مجھ کو، پر بھی یہی اعتراض ہے کہ یہاں بھی غیر خدا کی قسم ہے۔ [تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحات ۱۰۔۲۲] یہ شعر اور یہ مصرع دونوں ابتدائی دور کے ہیں اور متروک ہیں۔ بہر حال ایسے اشعار پر اس طرح کے فتوے دینا شدت پسندی ہے۔

تو ذرا میری نظر کی جلوہ آشائی تو دیکھ　　طور شرما جائے ایسا حوصلہ رکھتا ہوں میں
طور پر تو نے جو اے دیدۂ موسیٰ دیکھا　　وہی کچھ قیس نے دیکھا پسِ محمل ہو کر

پہلے شعر کو اقتدار نے خلافِ شرع اور خلافِ اسلام قرار دیا ہے۔ [تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۱۱] دوسرے شعر پر اعتراض یہ ہے کہ "شانِ کلیمی کی کتنی عظیم بے ادبی ہے کہ کس کو برابر کھڑا کیا گیا ہے۔" [ایضاً، صفحہ ۱۹۳] پہلا شعر روایتی انداز کا ہے اور مضمون آفرینی کا درجہ رکھتا ہے۔ دوسرا شعر ہمہ اوستی تصوف کا آئینہ دار ہے۔ اقبال نے تو آگے چل کر اس تصوف کو خیر باد کہہ دیا تھا لیکن صاحبزادہ اقتدار جن صوفیا کا دفاع کرتے ہیں وہ عموماً ایسے ہی تصوف میں جکڑے ہوئے ہیں۔
دونوں اشعار ابتدائی دور کے اور متروک ہیں۔

۱۲۸۔ دیکھیے، صدائے احتجاج، صفحات ۲۵ تا ۲۷
۱۲۹۔ شرح بانگ درا، صفحہ ۳۰۶
۱۳۰۔ اقبال ایک شاعر، صفحہ ۸۴
۱۳۱، ۱۳۲۔ صدائے احتجاج، صفحات ۳۰ تا ۳۷، ۵۰۔۵۱
۱۳۳، ۱۳۴۔ اقبال کا نظامِ فن، صفحات ۹۱۔۹۲، ۹۸
۱۳۵ تا ۱۳۷۔ صدائے احتجاج، صفحات [بالترتیب] ۵۴، ۵۸، ۵۹
۱۳۸ تا ۱۴۰۔ ایضاً صفحات [بالترتیب] ۶۰۔۶۱، ۶۳، ۱۰۰

جس طرح اللہ کی صفات پر مومن کی نظر ہوتی ہے اور وہ ان صفات کی جھلک اپنی شخصیت میں پیدا کرتا ہے، اسی طرح وہ پیغمبر اسلام کی صفات کو بھی اپناتا ہے۔ وہ اللہ کا نائب ہے اور پیغمبر کا وارث ہے۔

۱۴۱۔ بطور نمونہ رجز کے چند جملے یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

"انسانوں کے لیے سر اقبال کا شہرۂ آفاق پیغام غرور و تکبر کے سوا اور کچھ نہیں۔"

[صدائے احتجاج، صفحہ ۱۱۵]

"انھوں نے فریضۂ جہاد کے خلاف بڑی باریک چالیں چلیں۔"

[صدائے احتجاج، صفحہ ۱۳۶]

"وہ جو چاہیں کہتے رہیں ہم تو عشق سے نفرت کرتے ہیں۔"

[صدائے احتجاج، صفحہ ۱۶۴]

سر اقبال نے بہائیوں کی طرح نہایت واضح طور پر اسلامی اور قرآنی عقیدۂ قیامت سے انکار کیا ہے۔"

[صدائے احتجاج، صفحہ ۱۸۸]

صدائے احتجاج میں ایسی خرافات کی بھرمار ہے۔

۱۴۲۔ مطالب بالِ جبریل، صفحہ ۱۵
۱۴۳۔ صدائے احتجاج، صفحہ ۱۱۶
۱۴۴۔ مطالب بالِ جبریل، صفحہ ۱۵
۱۴۵۔ صدائے احتجاج، صفحہ ۶۲
۱۴۶۔ مطالب بالِ جبریل، صفحہ ۱۵
۱۴۷۔ صدائے احتجاج، صفحہ ۶۳
۱۴۸۔ مطالب بالِ جبریل صفحہ ۱۵

۱۴۹،۱۵۰۔ صدائے احتجاج، صفحات ۶۳۔۶۴، ۱۰۰

۱۵۱۔ طلوعِ اسلام-بانگِ درا

۱۵۲۔ بالِ جبریل کی ایک غزل کا شعر ہے:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں!

۱۵۳۔ بالِ جبریل، صفحہ ۴۴

۱۵۴۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۱۸

۱۵۵۔ اس سلسلۂ الزامات تراشی کے لیے دیکھیے، صدائے احتجاج از اول تا آخر

۱۵۶۔ وہ اشعار یہ ہیں:

بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے
ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے؟
تجلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے!
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم؟

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو، مجھ کو بھی شرمسار کر!

۱۵۷تا۱۶۰۔ بالِ جبریل، صفحات [بالترتیب] ۶۳، ۹۵، ۳۰، ۳۱

۱۶۱۔ اس ضمن میں اقبال کی متعدد منظومات ہیں، مثلاً دیکھیے:

[۱] سرگزشتِ آدم [بانگ درا] [۲] تسخیرِ فطرت [۳] محاورہ مابین خدا و انسان [پیامِ مشرق] [۴] خلافتِ آدم [محکماتِ عالمِ قرآنی-جاوید نامہ] [۵] فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں / روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے۔ [بالِ جبریل] [۶] حضرتِ انسان [ارمغانِ حجاز]

اقبال کی غزلوں میں بھی عظمتِ آدم کے اشعار جگہ جگہ دکھائی دیتے ہیں۔ بیسیوں اشعار بالِ جبریل کے حصہ غزلیات میں ہیں۔ چند مثالیں یہ ہیں:

عالمِ آب و باد و خاک تیرِ عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟ [یہ پوری غزل]

نہ تو زمیں کے لیے ہے نہ آسماں کے لیے
جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک!

ہے گرمیِ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم

سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی
سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں!

۱۶۲،۱۶۳۔ بالِ جبریل، صفحات ۴۱،۵۳

۱۶۴۔ مطالبِ بالِ جبریل، صفحہ ۱۴

۱۶۵۔ اقبال کے یہ اشعار دیکھیے:

تو اے مولائے یثربؐ آپ میری چارہ سازی کر
مری دانش ہے افرنگی مرا ایماں ہے زناری [بالِ جبریل، صفحہ ۵۸]

کہا اقبال نے شیخِ حرم سے
تہِ محرابِ مسجد سو گیا کون؟
ندا مسجد کی دیواروں سے آئی
فرنگی بتکدے میں کھو گیا کون؟

[ارمغانِ حجاز، صفحہ ۲۵۲]

دانشِ اقبال میں دیانت کا عنصر اس قدر زیادہ ہے کہ معمولی شائبے کی بنیاد پر بھی اپنے خلاف فتویٰ صادر کر دیتے ہیں جب کہ حسبِ ذیل اشعار واقعیت سے زیادہ قریب ہیں:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم، اسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں من [ارمغانِ حجاز، صفحہ ۷۷]

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیلؑ [بالِ جبریل، صفحہ ۹۲]

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف [بالِ جبریل، صفحہ ۶۱]

۱۶۶۔ بالِ جبریل، صفحہ ۶۳

۱۶۷۔ میں نے تو کیا پردۂ اسرار کو بھی چاک / دیرینہ ہے تیرا مرضِ کور نگاہی [بالِ جبریل، صفحہ ۵۵]

۱۶۸۔ دانشِ دین و علم و فن بندگیٔ ہوس تمام / عشقِ گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی! [فرشتوں کا گیت۔ بالِ جبریل]

۱۶۹۔ محبت اور بغاوت کے جذبے پہچاننا مشکل نہ ہونا چاہیے۔ اس تناظر میں جوش کے یہ اشعار قابلِ توجہ ہیں:

رو کفر کی خاک چھانے گا جوش
نہ مانا ہے تجھ کو نہ مانے گا جوش

در پہ آیا ہے وحی لے کر جبریل — خدام، خود اس پہ وحی نازل کردو
تم کون؟ جبریل ہوں، کیوں آئے ہو — سرکار فلک کے نام کوئی پیغام

۱۷۰۔ میر نے کہا ہے:

میر کے دین و مذہب کو تم پوچھتے کیا ہو ان نے تو
قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

غالب کا شعر ہے:

ہاں وہ نہیں خدا پرست جاؤ وہ بے وفا سہی
جس کو ہو دین و دل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں؟

داغ کہتے ہیں:

دیکھا ہے بتکدے میں جو اے شیخ کچھ نہ پوچھ
ایمان کی تو یہ ہے کہ ایمان تو گیا

۱۷۱۔ ضربِ کلیم، صفحہ ۳۷۔ اس سے پہلے اکبر الٰہ آبادی نے کہا تھا۔

غلط فہمی بہت ہے عالمِ الفاظ میں اکبر

۱۷۲۔ ارمغانِ حجاز، صفحہ ۸

۱۷۳۔ دیکھیے، بخاری و مسلم کی احادیث شفاعت اور ان کا ترجمہ نیز ان پر مولانا محمد منظور نعمانی کا تبصرہ مشمولہ معارف الحدیث، جلد اوّل، صفحات ۲۳۲ تا ۲۵۷۔

۱۷۴۔ ارمغانِ حجاز، [حضورِ رسالت] صفحہ ۸۱

۱۷۵۔ جاوید نامہ، صفحہ ۱۵۰۔ ان اشعار کا ترجمہ ہے: "عبدہٗ کے راز سے کوئی آگاہ نہیں ہے۔ عبدہٗ ہی الا اللہ کا راز ہے۔ لا الٰہ تیغ ہے اور اس کی دھار عبدہٗ ہے۔ فاش تر کہیں تو وہ خود ہی عبدہ ہے۔ ان دو بیت سے بات واضح نہیں ہوتی جب تک تو مقام مارمیت کو نہ سمجھے۔"

۱۷۶۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے اس آیت [۸۔۱۷] کی تفسیر میں تیر چلانے کے بجائے مٹھی بھر ریت ہاتھ میں لے کر کفار کی طرف پھینکنے کا ذکر کیا ہے۔ [تفہیم القرآن، جلد دوم، صفحہ ۱۳۶] اور یہی تفسیر صحیح معلوم ہوتی ہے۔

۱۷۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ونفخت فیہ من روحی کی تفسیر، تفہیم القرآن، جلد دوم، صفحہ ۵۰۵

۱۷۸۔ اسرارِ خودی کے باب بعنوان، "مقصد حیاتِ مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است" کا پہلا مصرع ہے: قلب را از صبغۃ اللہ رنگ دہ۔ یہ اشارہ ہے آیت صبغۃ اللہ ومن احسن من اللہ صبغہ کی طرف۔

۱۷۹۔ مسجدِ قرطبہ۔ بالِ جبریل

۱۸۰۔ دیکھیے، مضمون بعنوان ''اقبال اور عرشی'' از محمد عیسیٰ عابد، اقبال نمبر، ماہنامہ فیض الاسلام راولپنڈی، جنوری ۱۹۷۸ء

۱۸۱۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ منتخب افراد کی زبان سے اقبال جو باتیں کہلواتے ہیں، وہ یا تو اقبال کی اپنی زیادہ ہوتی ہیں یا وہ ان سے متفق ہوتے ہیں۔ یہ بھی ہے کہ ان افراد کی فکر اور شخصیت کو مسخ نہیں کرتے بلکہ اُجاگر کرتے ہیں۔ کبھی کبھی کہلوائی گئی بات اقبال کی نہیں ہوتی، خالصتاً کہنے والے کی ہوتی ہے۔ مثلاً ''خوشحال خان کی وصیت'' کے یہ اشعار:

کہوں تجھ سے اے ہمنشیں دل کی بات
وہ مدفن ہے خوشحال خاں کو پسند
اڑا کر نہ لائے جہاں بادِ کوہ
مغل شہسواروں کی گردِ سمند!

۱۸۲۔ شرح ارمغان حجاز، حصہ فارسی، صفحات ۱۵۱۔۱۵۲

۱۸۳۔ دیکھیے، شرح اسرارِ خودی، صفحہ ۴۳

۱۸۴۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۵۔ نیز دیکھیے، صفحہ ۱۹ جہاں اقبال کے حوالے سے مسلمانوں کو دُنیا میں سب سے زیادہ ذلیل، کمینے، بے ہنر، کام چور، بدکردار، ضمیر فروش، بے دین، راکھ کا ڈھیر، مست، تن آسان، ملحد، خدا سے نا امید، گندی نگاہ رکھنے والا، بخیل، اندھے دل والا، لالچی، بے دین، بے ملت، رسوا زمانے بھر کا، بے خبر، بے چارہ، باعثِ رسوائی پیغمبر، بت گر، منبر فروش، جاہل اور ظالم قرار دیا ہے۔

۱۸۵ تا ۱۹۲۔ دیکھیے، تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، اقبال، صفحات ۱۷ تا ۱۹

۱۹۳۔ بالِ جبریل، صفحہ ۶۹

۱۹۴۔ اقبال اور ان کا پیغام، صفحہ ۱۸

۱۹۵، ۱۹۶۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحات ۲۰، ۲۱، ۲۸، ۲۹

۱۹۷۔ سورۃ الحجرات کی چھٹی آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی غیر معتبر یا فاسق شخص تمھارے پاس کوئی خبر لائے تو تحقیق کر لیا ہو، ایسا نہ ہو کہ تم کسی کو نادانستہ نقصان پہنچا بیٹھو۔

۱۹۸، ۱۹۹۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحات ۲۲، ۲۵

۲۰۰ تا ۲۰۲۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۳۲

''عبداللہ غزنوی کے بارے میں اقبال نے جو کچھ لکھا ہے، وہ ان کے مکتوب بنام فوق کے اس حصے میں ہے:

آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ آپ کے مصائب کا حال سن کر بہت افسوس ہوا۔ اللہ تعالیٰ صبر جمیل عطا فرمائے۔ مولوی عبداللہ غزنوی آج حدیث کا درس دے رہے تھے کہ ان

کو اپنے بیٹے کے قتل کی خبر موصول ہوئی۔ ایک منٹ تامل کیا۔ پھر طلباء کو مخاطب کر کے کہا "ما برضائے اوراضی ہستیم، بیائید کہ کار خود بکنیم۔" یہ کہہ کر درس میں مصروف ہو گئے۔ مخلص مسلمان اپنے مصائب کو بھی خدا تعالیٰ کے قرب کا ذریعہ بنا لیتا ہے۔"

باقی باتیں جو معترض نے اقبال کے کھاتے میں لکھی ہیں وہ بشیر احمد ڈار کی تحریر کردہ ہیں اور پاورقی میں ہیں۔ مولویوں اور صاحبزادوں کے ہاں زوالِ تحقیق کی یہ صورتِ حال افسوس ناک ہے۔

۲۰۳۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۸۸

۲۰۴۔ اسرار و رموز، صفحہ ۵۷۔ ان اشعار کا جو ترجمہ میاں عبدالرشید نے کیا ہے وہ درج کیا جاتا ہے:

"ان کی رُوحانیت سے یہاں اسلام پھیلا اور فاروقِ اعظم کا عہد تازہ ہو گیا۔ ان کی تبلیغ سے دینِ حق کا بول بالا ہوا۔

آپ قرآن پاک کی عزت کے نگہبان تھے۔ آپ کی نگاہ سے ہند کے اندر باطل کی بربادی ہوئی۔

پنجاب کی سرزمین ان کے دم قدم سے زندہ ہو گئی۔ ان کے آفتاب نے ہماری صبح روشن کر دی۔"

۲۰۵۔ ذوق و شوق۔ بالِ جبریل

۲۰۶۔ اقبال اور علمائے پاک و ہند، صفحہ ۲۰۴

۲۰۷۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۸۸

مزید دیکھیے، "اقبال کے ممدوح علماء" از "قاضی افضل حق قریشی۔ نیز اقبال کے دینی اور سیاسی افکار، اوّل الذکر میں بریلوی بے نقاب ہوتے ہیں، ثانی الذکر میں دیوبندی ہدف بنے لیکن دونوں کتابوں سے صاحبزادہ اقتدار کا موقف مسترد ہو جاتا ہے۔

۲۰۸ تا ۲۱۰۔ دیکھیے، ضربِ کلیم کی نظمیں [بالترتیب] اجتہاد، توحید، ملائے حرم

۲۱۱ تا ۲۱۴۔ بالِ جبریل، صفحات [بالترتیب] ۴۷، ۶۸، ۷۸، ۱۶۸

۲۱۵۔ حال و مقام۔ بالِ جبریل

افغانستان میں ملا عمر کی اذان مجاہد کی اذان ہے۔ امارتِ اسلامی استعماری قبضے کے خلاف نبرد آزما ہے۔

ضربِ کلیم کی نظم "ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام" میں یہ اشعار قابلِ توجہ ہیں:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
رُوحِ محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو!

افغانوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو!

۲۱۶، ۲۱۷۔ دیکھیے، ارمغانِ حجاز کی منظومات بعنوان 'آوازِ غیب'، 'ملازادہ ضیغم لولابی کشمیری کی بیاض' ۱۔

۲۱۸۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۴۷

۲۱۹۔ اقبال نامہ، اکادمی ایڈیشن، صفحات ۹۷۔۹۸

۲۲۰۔ منتخب مقالات، اقبال ریویو۔ صفحہ ۴۰۵

۲۲۱، ۲۲۲۔ اقبالیات از مولانا غلام رسول مہر، صفحات ۶۸، ۶۷

۲۲۳۔ اسرار و رموز، صفحات ۱۴۲۔۱۴۳

۲۲۴۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۳۳

۲۲۵۔ پروفیسر چشتی نے اسلام کے منافی اور تاریخی اعتبار سے غیر مستند کہانیوں کا ذکر کیا جو بیشتر اسرائیلیات پر مبنی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، شرح بالِ جبریل، صفحہ ۵۹۲

۲۲۶۔ اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۱۶۱

۲۲۷۔ دیکھیے، اقبال اور حدیث، مشمولہ اقبالیات، جنوری مارچ ۲۰۰۰ء، صفحہ ۲۷

۲۲۸۔ بقول سید نذیر نیازی "ارشاد ہوا، اہلِ حدیث کی دل آزاری کسی طرح جائز نہیں۔ اہلِ حدیث اور اہل الرائے کا امتیاز بہت پرانا ہے۔ محمد بن عبدالوہاب نے جو تحریک اٹھائی اس کا سلسلہ امام ابن تیمیہ تک جا پہنچتا ہے۔ ردِ تقلید کا قدرتی تقاضا تھا کہ مطالعہ حدیث پر زور دیا جاتا۔ ہندوستان میں شاہ صاحب بھی تو حدیث کی ضرورت پر قلم اٹھا چکے ہیں۔" [اقبال کے حضور، صفحہ ۳۱۹]

۲۲۹۔ ملفوظاتِ اقبال، صفحہ ۱۷

۲۳۰۔ علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد [مجموعہ مقالات]، صفحہ ۸۲

۲۳۱، ۲۳۲۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحات ۴۲، ۴۳

☆......☆......☆

پانچواں باب

معرکۂ اسرارِ خودی

مثنوی اسرارِ خودی کے خلاف قلمی ہنگامے کی روداد، اپنے اپنے طور پر، بعض ماہرینِ اقبال نے قلمبند کی ہے۔[1] راقم نے بھی اسے اجمالاً پیش کیا ہے۔[2] اس مقام پر خاص خاص اعتراضات کا جائزہ مقصود ہے۔

لفظ خودی اور اس کے مفہوم پر اعتراضات

لفظ خودی کا لغوی مفہوم غرور اور تکبر بھی ہے۔ اس مفہوم کے تناظر میں 'خودی' کا لفظ بار بار ہدفِ اعتراض بنایا گیا۔ علامہ اقبال نے بھی متعدد بار اس لفظ کی توضیح کی۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں لکھا تھا کہ ''لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اُردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے۔[3]

اس سے بھی پہلے'' عجمی تصوّف اور اسلام'' کے موضوع پر اپنے خطبے کے دوران اقبال نے کہا تھا: ''متصوّفین نے یہ لفظ غرور کے معنی میں استعمال نہیں کیا، بلکہ احساسِ ذات، انا اور میں کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو مٹا دے، اپنے نفس کی نفی کر دے، تب معرفت کی منزل پر فائز ہو سکتا ہے۔ حالانکہ یہ تصور بالکل خلافِ اسلام ہے۔''[4]

مذکورہ الفاظ کے علاوہ اقبال نے جان، زندگی، من اور رُوح کے الفاظ خودی کے مترادفات کے طور پر استعمال کیے ہیں۔[5] انگریزی میں personality (شخصیت)-ego (ذات) اور self (خود) کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔[6] ڈاکٹر این میری شمل نے تصریح

کی ہے کہ ''رُوحانی اور غیر فانی ذات یا نفس (self) کے معنوں میں مولانا رومی نے بھی 'خودی' کا لفظ استعمال کیا ہے۔''٧

اقبال کی توضیحات کے باوجود یہ اعتراض دہرایا جا رہا تھا کہ اقبال کا فلسفۂ خودی مستعار ہے نطشے سے۔٨ اس غلط فہمی کا ایک مرتبہ پھر ازالہ کرنے کے لیے اقبال نے ایک وضاحت (An Exposition of the Self) ١٩٣٧ء میں نذیر نیازی سے قلمبند کرائی۔ اس مضمون کے آخری حصے میں لفظ خودی کا مفہوم بعنوان "The Meaning of 'Khudi'" بیان ہوا ہے۔ اس میں علامہ اقبال نے وضاحت کی ہے کہ لفظ خودی، بڑے تامل کے بعد اختیار کیا گیا تھا۔ ادبی نقطۂ نظر سے اس میں خامیاں ہیں اور اخلاقی اعتبار سے فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں یہ برے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ 'من' (آئی) کے لیے دوسرے مابعد الطبیعی الفاظ مثلاً انانیت، نفس، شخص اور انا بھی ایسے ہی خراب ہیں۔ ضرورت ایک ایسے بے رنگ لفظ کی ہے جس کے ساتھ کوئی اخلاقی مفہوم وابستہ نہ ہو۔ اُردو اور فارسی میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے۔ خودی کا لفظ میں نے شعری ضرورت کے تحت منتخب کیا اور فارسی میں 'من' (self) کی بے رنگ حقیقت کے لیے لفظ 'خودی' کے استعمال کی شہادت بھی ہے۔٩

اقبال نے مزید بتایا کہ اخلاقی طور پر میں نے خودی کا لفظ خود اعتمادی، بقائے ذات بلکہ ادعائے ذات، self assertion کے لیے بھی استعمال کیا ہے؛ ادعائے ذات جب زندگی اور قوت کے لیے ضروری ہو۔ یہ قوت موت کا سامنا کرتے ہوئے بھی صداقت، انصاف اور فرض کی ادائیگی پر قائم رہتی ہے۔ یہ اخلاقی کردار خودی کی قوتوں کو مجتمع کرتا ہے اور انھیں انتشار و ہلاکت سے بچاتا ہے۔

دیباچۂ اسرارِ خودی کے آغاز میں بھی خودی کے اس وصف کا اقبال نے ذکر کیا ہے۔ دیباچے کے پہلے جملے میں خودی کو وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ کہا ہے جس سے تمام انسانی تخیلات، جذبات اور تمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ ایک پُر اسرار شے ہے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں''، اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ بالِ جبریل کی ایک

غزل میں 'من کی دنیا' کا بار بار ذکر ہے۔

اس میں بھی خودی کے اوصاف بیان ہوئے ہیں۔ اپنے من میں ڈوبنے سے زندگی کا سراغ ملتا ہے۔ من کی دُنیا سوز و مستی اور جذب و شوق کی دُنیا ہے۔ یہاں نہ افرنگی کا راج ہے نہ برہمن کا۔ تان اس شعر پر ٹوٹی ہے:

پانی پانی کر گئی مجکو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن!

خودی کا خاکہ تو اسرارِ خودی میں پیش ہوا ہے لیکن اقبال زندگی بھر اس خاکے میں رنگ بھرتے رہے ہیں۔ مثلاً بالِ جبریل کی نظم ساقی نامہ میں خودی کے متعدد اوصاف نمایاں ہوئے ہیں۔

وحدت الوجود کی مخالفت پر اعتراضات

اسرار خودی پر شدید اعتراضات دو وجوہ سے ہوئے۔ ایک وجہ اقبال کی حافظ شیرازی پر تنقید تھی اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اقبال نے مثنوی کے دیباچے میں وحدت الوجود کی مخالفت کی تھی۔ معترضین کے نزدیک اسلام کا کمال تصوف اور تصوف کا کمال وحدت الوجود تھا۔ تصوفِ وجودیہ کی مخالفت کو صوفی تحریک مٹانے کی کوشش اور تصوف نیز اسلام پر حملہ تصور کیا گیا۔ سیّد محمد ذوقی شاہ نے لکھا:

"تصوف کلیتاً اسلام ہے، اسلام کی رُوح ہے، اسلام کا جمال ہے، اسلام کا کمال ہے۔

مجھے اس کی ضرورت نہیں کہ وحدت الوجود کے مسئلے پر اقبال سے بحث چھیڑوں۔ اس مسئلہ کو بحث سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ یہ کوئی استدلالی چیز نہیں، نہ نوشت وخواند کی اس تک رسائی ہے۔ علومِ عقلی اس کے محاصرہ سے عاجز ہیں۔ عقلِ انسانی اس کے فہم سے قاصر ہے۔"[10]

ذوقی شاہ نے یہ بھی لکھا کہ "مثنوی اسرارِ خودی میں آزارِ خودی کی جن تیوروں سے حمایت کی گئی ہے وہ باعتبار اپنے نتائج کے ایک حملہ ہے جو اسلام پر اسلام ہی کی

آڑ میں ہوا ہے۔"[۱۱] ذوقی شاہ نے بتایا کہ مسلمانوں کا نصب العین اللہ ہے جبکہ اقبال کے نزدیک نظامِ عالم کی تسخیر۔[۱۲] اُنھوں نے اپنے مضمون کا اختتام ایک شعر پر کیا جس میں ذکر توحید کا ہے۔[۱۳] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ معترض کے نزدیک توحید اور وحدت الوجود میں کوئی فرق نہیں۔

خواجہ حسن نظامی نے بھی اسرارِ خودی کو مذہب پر حملہ تصوّر کیا۔[۱۴] اُنھوں نے وحدت الوجود سے متعلق آٹھ سوالات مرتب کیے[۱۵] اور مشائخ سے ان کے جواب حاصل کیے جنھیں اہتمام سے شائع کیا۔ مشیر حسین قدوائی نے ایک مضمون بعنوان "خودی اور رہبانیت" لکھا جس میں رہبانیت کی حمایت میں رسول اکرمؐ کا یہ فرمان نقل کیا کہ "ان کو ہرگز نہ چھیڑیں۔"[۱۶] مختصر یہ کہ روایتی تصوّف کے حامیوں نے مثنوی اسرارِ خودی کو، اقبال کی وجودی تصوّف کی مخالفت کے باعث، نہ صرف تصوّف کے بلکہ اسلام کے بھی خلاف قرار دیا۔

۲

ان اعتراضات سے بنیادی طور پر، دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ "کیا مثنوی اسرارِ خودی خلافِ اسلام ہے؟" اور دوسرا یہ کہ "کیا وجودی تصوّف عینِ اسلام ہے؟"۔ بعض صاحبانِ علم نے جو تصوّف کے بھی حامی تھے، مثنوی کو خلافِ اسلام قرار دینے پر گرفت کی۔ مولوی محمود علی نے لکھا:

> "خدارا کوئی بتائے کہ نفسِ مثنوی میں اقبال کون سا خیال پیش کرتا ہے جو اسلامی تعلیم کے خلاف یا کم از کم تصوّف کے مخالف سمجھا جاتا ہے۔ اقبال انسان کو اس کی اپنی قابلیت اور قدرت کی عطا کردہ نعمتوں سے باخبر ہونے کی ترغیب دیتا ہے۔ کیا یہ اسلام یا تصوّف کے خلاف ہے؟

کیا مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ کہنے والے اپنی بات کے ایسے کچے نکلے کہ اپنے نفس کو پہچاننے کی ترغیب سے بیزار ہو گئے؟ کیا اپنے نفس کو پہچاننے کے بعد جس کو ذاتِ مطلق کا مظہرِ اتم سمجھتے ہو، اسی میں تم کو کوئی خوبی نظر نہ آئے؟ اور کیا ان خوبیوں سے کام لینے والا تصوّف اور اسلام سے باہر ہو جائے گا؟"[۱۷]

شاہ محمد سلیمان پھلواری شریف اور اکبر الٰہ آبادی تصوّف کے علمبردار تھے لیکن وحدت الوجود کو عینِ اسلام ماننے کے لیے آمادہ نہ ہوئے۔ شاہ سلیمان نے لکھا کہ وحدت الوجود ایک علمی مسئلہ ہے، مشاہدۂ انوار سے اس کا تعلق ضرور ہے مگر مدارِ نجات سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ ۱۸ اپنے ایک خط میں اکبر الٰہ آبادی نے خواجہ حسن نظامی کو لکھا کہ:

> حضرتِ اقبال نے میرے نزدیک تمہید میں احتیاط نہیں کی اور بڑا مجموعہ دلوں کا مغموم و مایوس ہوگا لیکن اب وہ سنبھل کر مسئلہ وحدت الوجود اور مسئلہ رہبانیت پر گفتگو کریں گے۔ میں آپ کو مناسب اور محفوظ جگہ نہ پاؤں گا اگر آپ قرآن مجید سے مسئلہ وحدت الوجود کو ثابت کرنے کے لیے قلم اُٹھائیں گے۔ علمائے شریعت نے غالباً فرمادیا ہے کہ یہ مسئلہ جزوِ اسلام نہیں۔ ۱۹

علامہ اقبال نے اپنے متعدد مضامین اور دسیوں خطوط میں تصوّف پر اظہار خیال کیا جس سے اسلامی اور غیر اسلامی تصوّف کا فرق و امتیاز واضح ہو جاتا ہے۔ اقبال نے بتایا کہ "صوفی تحریک کو مٹانا میرا مقصد نہیں۔ میرا مقصد محض اسلام کی حفاظت ہے۔" ۲۰

اقبال نے لکھا کہ "اگر میں تمام صوفیا کا مخالف ہوتا تو مثنوی میں ان کی حکایات و مقولات سے استدلال نہ کرتا۔" ۲۱ اقبال کا عمل خذ ما صفا و دع ما کدر پر تھا۔ مشرقی اور مغربی فکر و ادب کے علاوہ متصوفانہ لٹریچر کے بارے میں بھی ان کی یہی روش رہی ہے۔ ۲۲ ایک ہی صوفی کے ہاں اگر کوئی بات مفید اور اسلام کے مطابق دیکھی تو اسے اپنا لیا اور مضر نیز خلافِ اسلام نظر آئی تو اس پر گرفت کی۔ یہ حقیقت نمایاں طور پر سامنے آتی ہے کہ اقبال کے نزدیک اعتبار صرف قرآنِ حکیم کا ہے۔ اُنھوں نے تصوّف کو بھی قرآن ہی کے معیار پر پرکھا اور حسبِ ذیل نتیجے تک پہنچے:

> مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے مسائل و عقائد کا قائل رہا جو بعض صوفیا کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً

> شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدمِ ارواحِ کملا، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلاتِ ستہ یا دیگر مسائل جن کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب 'انسان کامل' میں کیا ہے۔ مذکورہ بالا تینوں مسائل میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ ۲۳

اس ضمن میں اقبال کا خط بنام حسن نظامی مؤرخہ ۳۰ ر دسمبر ۱۹۱۵ء خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں اقبال لکھتے ہیں کہ "میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیتِ مجموعی وحدت الوجود کی طرف رُخ کرتا ہے، مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخِ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا۔ ۲۴ اسی خط میں اقبال نے 'توحید' اور وحدت الوجود کا فرق واضح کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو 'توحید' اور 'وحدت الوجود' کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی۔ یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور مؤخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ 'کثرت' نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔ وحدت الوجود، کی ضد 'کثرت' ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کے فلسفۂ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ مؤحد تصور کیے گئے۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظامِ عالم کی حیثیت سے تھا۔
> اسلام کی تعلیم نہایت صاف و روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے۔ باقی جو کچھ کثرت نظامِ عالم میں نظر آتی ہے، وہ سب کی سب مخلوق ہے۔ ۲۵

وجودی تصوف سکون، جمود اور رہبانیت کو جنم دیتا ہے جب کہ اقبال کے نزدیک

اسلامی تصوف دُنیاداری اور رہبانیت کے درمیان اعتدال کی راہ ہے اور اس کا زور عمل پر ہے جس کا نکتۂ کمال جہاد ہے۔ رہبانی یا عجمی تصوف پر اقبال کا ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ اسلامی دستور العمل میں باطنی معانی تلاش کر کے عجمی صوفیا نے اسلام کو مسخ کر دیا۔ قبل از اسلام بیشتر عجمی شعرا وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام نے اس رجحان کو روکا لیکن وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا اور اس طرح مسلمانوں میں وجودی لٹریچر کی بنیاد پڑی۔ ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعارِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محبوب شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ ۲۶

اقبال نے اس تصوف کو عین اسلام کہا جس کا مقصد شعارِ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنا ہے اور اس تصوف کو رد کیا جو 'باطنی دستور العمل' پر مبنی ہے۔ اس ضمن میں ایک مستقل مضمون بعنوان 'علم ظاہر و علم باطن' لکھ کر احادیث نیز جید علما و صوفیا کی آرا کے حوالے سے باطنی علم کو غیر مستند اور ناقابلِ اعتبار ٹھہرایا۔ ۲۷ ایک اور مضمون میں مخفی اُصول عجمیت کا دھندلکا کہہ کر اس سے باہر نکلنے کی تلقین کی اور اس بات زور دیا کہ دُنیائے اسلام کے احیا کا انحصار اس پر ہے کہ بڑی سختی سے توحید کے اُصول کو اپنایا جائے۔ ۲۸ اقبال نے وحدت الوجود کو بار بار غیر اسلامی قرار دیا اور اس کی تردید و مذمت کی۔ ۲۹ حالتِ صحو کو مفید اور حالتِ سکر کو مضر اور اسلام کے منافی بتایا ۳۰ اور رہبانیت کو غیر اسلامی ثابت کیا جس سے خواجہ حسن نظامی نے بھی بالآخر اتفاق کر لیا۔ ۳۱

اسرارِ خودی نامعقول

اپنے مضمون بعنوان 'سر اسرارِ خودی' میں حسن نظامی نے اسرارِ خودی کو پانچ وجود سے نامعقول قرار دیا۔ ۳۲ اقبال نے اسی عنوان سے لکھے گئے مضمون میں پانچوں وجوہ پر بحث کی۔ ۳۳ حسن نظامی نے پہلی وجہ یہ بیان کی کہ "اقبال نے خودی کی حفاظت پر جو کچھ لکھا ہے، وہ کچھ انوکھا اور نرالا نہیں بلکہ قرآن شریف کی تعلیم سے بہت ہی کم ہے لہٰذا بمقابلہ قرآن اس کی ضرورت نہیں اور جس کی ضرورت نہ ہو اس سے اتفاق کیوں کروں۔" حسن نظامی کا یہ اعتراض عجیب تھا۔ اگر کوئی نماز کی تلقین کرے تو کیا یہ

مؤقف اختیار کرنا مناسب ہوگا کہ چونکہ قرآن میں نماز ادا کرنے کی بار بار تاکید کی گئی ہے لہٰذا بمقابلہ قرآن یہ تلقین کم ہے، اس لیے اس سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ (اس مؤقف سے ظاہر ہے کہ خواجہ حسن نظامی اور ان کے حامیوں کی یہ رائے درست نہیں تھی کہ مثنوی اسرارِ خودی اسلام پر حملہ ہے۔) اقبال نے اس بات سے اتفاق کیا کہ قرآن میں تعلیم خودی زیادہ ہے اور اس دلیل پر حیرت ظاہر کی کہ چونکہ حسن نظامی کو مثنوی کی ضرورت نہیں، اس لیے وہ نامعقول ہے۔

حسن نظامی نے مثنوی کے نامعقول ہونے کی دوسری وجہ یہ بتائی کہ دیباچے میں مسئلہ وحدت الوجود اور صوفیوں کو ملزم قرار دیا گیا ہے۔ اقبال کا مقصد صوفی تحریک کو دُنیا سے مٹانا ہے اور وہ اس میں قیامت تک کامیاب نہیں ہو سکتے لہٰذا مثنوی بے نتیجہ اور لغو ہے۔ اقبال نے جواب میں لکھا کہ ناکامی لغویت کا ثبوت نہیں ہوتی اور نہ صوفی تحریک کو مٹانا میرا مقصد ہے۔ اقبال نے اس طرف توجہ دلائی کہ جو الزام میں نے وجودی صوفیوں پر لگایا ہے اسے حسن نظامی دلائل سے بے بنیاد ثابت کرتے تو ایک بات ہوتی۔

نامعقولیت کی تیسری وجہ یہ بتائی گئی کہ مصنف نے دیباچے میں حکمائے یورپ کی پیروی میں اپنے عقائد بدل دینے کی صلاح دی ہے۔ اقبال نے جواب میں لکھا کہ اگر یہ وجہ صحیح ہوتی تو مثنوی کو نامعقول قرار دینے کے لیے یہی ایک وجہ کافی تھی۔ اقبال نے دیباچے کی متعلقہ عبارت نقل کی[۳۴] اور لکھا کہ ”کہاں میں نے مسلمانوں کو یہ صلاح دی ہے کہ وہ اپنے عقائد بدل دیں۔“[۳۵]

نامعقولیت کی چوتھی وجہ یہ بتائی گئی کہ مثنوی گو خودداری سکھاتی ہے مگر ساتھ ہی مغربی خود غرضی بھی سکھاتی ہے جو اسلام کے سراسر خلاف ہے۔ اقبال نے اس دعوے کو غلط قرار دیا اور لکھا کہ اس کی تائید میں مثنوی کا ایک شعر پیش نہیں کیا گیا۔

حسن نظامی نے پانچویں وجہ یہ بتائی کہ اس مثنوی نے میری خودی کی توہین کی ہے۔ جواباً اقبال نے لکھا کہ چونکہ خواجہ صاحب حافظ کے حلقہ بگوش ہیں اور مثنوی میں حافظ پر تنقید کی گئی ہے اس لیے ان کے نزدیک مثنوی نامعقول ہے۔ اقبال نے اس ضمن میں اپنا

معقول دفاع کیا؛ اس کے باوجود بعد میں حافظ سے متعلق اشعار مثنوی سے خارج کر دیے اور اس طرح حافظ کے ارادت مندوں کی شکایت رفع کر دی۔

تنقیدِ حافظ پر اعتراضات

خواجہ حسن نظامی نے اقبال کی تنقیدِ حافظ کو حافظ کی 'بے حرمتی' کہہ کر احتجاج کیا۔ اُنھوں نے لکھا کہ اگر اقبال سچے ہیں کہ کلامِ حافظ نے مسلمانوں کو کم ہمت بنا دیا تو میں پوچھوں گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو دُنیائے مردار کی مذمت کی تھی، اس سے مسلمانوں کی ہمت کیوں نہ ٹوٹی۔ اسرارِ خودی دُنیا کو مقدم کر کے کیا دکھا سکے گی۔[۳۶] مسلم فلاسفر وطبعی (ایک فرضی نام) نے دعویٰ کیا کہ حافظ کا تصوف قرآن مجید سے ایک حرف بھی جدا نہیں اور اقبال کے خیالات ناچ نہ جانے آنگن ٹیڑھا کے مصداق کمزور ہیں۔[۳۷] مشیر حسین قدوائی نے اپنے مضمون بعنوان اسرارِ خودی دیوانِ حافظ، میں اقبال کے مصرعے، الحذر از گوسفندان الحذر، کو بے ادبانہ اور طفلانہ کہہ کر اس کا جواب لکھا اور حافظ کے اشعار نقل کر کے اقبال کے اس دعوے کی تردید کی کہ حافظ کا فلسفہ خودی کو فنا کرتا ہے یا پست ہمتی سکھاتا ہے۔ قدوائی کے نزدیک حافظ کا فلسفہ انسان کے بہترین اوصاف پر حاوی ہے۔[۳۸] حکیم فیروز الدین طغرائی نے ایک رسالہ لسان الغیب، شائع کیا اور لکھا کہ اسرارِ خودی، کا مطالعہ یاس آفرین ثابت ہوا اس لیے کہ اقبال اربابِ مشاہدہ میں سے نہیں ہیں، نیز اقبال نے کلامِ حافظ میں موجود جوش، ولولہ انگیزی، تحریکِ عمل، صبر و استقلال، حزم و احتیاط اور فلسفۂ اخلاق کی تعلیم کو نظر انداز کر دیا ہے۔[۳۹]

پیرزادہ مظفر احمد فضلی اور ملک کاشمیری نے مثنویاں لکھ کر حافظ کی تعریف کی اور اقبال کو بُرا بھلا کہا۔[۴۰]

خواجہ حسن نظامی کے (بعد کے) اس اعتراف کا ذکر ہو چکا ہے کہ قرآن میں جو دُعا سکھائی گئی ہے وہ اوّلاً دنیا اور ثانیاً آخرت کی بھلائی کے لیے ہے۔[۴۱] مسلم فلاسفر وطبعی کے مضمون اور مذکورہ مثنویوں میں خواجہ حافظ سے ارادت مندی کا اظہار ہے۔ ان کا کوئی علمی مقام نہیں البتہ قدوائی اور طغرائی نے کلامِ حافظ کے اوصاف مثالوں سے واضح کیے اور

علامہ اقبال نے، اس ضمن میں، اپنے مؤقف کی وضاحت بھی کی۔ اُنھوں نے لکھا کہ:

شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں......وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور پر سمجھتے ہیں لیکن فردی اور ملی اعتبار سے......

اگر کسی شاعر کے اشعار اغراضِ زندگی میں ممد ہیں تو وہ شاعر اچھا ہے اور اگر اس کے اشعار زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے

......وہ (خواجہ حافظ) ایک ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو اغراضِ زندگی کے منافی ہے بلکہ زندگی کے لیے مضر ہے......اس میں شک نہیں کہ ان کے دیوان میں ایسے اشعار موجود ہیں جو تحفظِ ذاتی کے لیے ممد ہیں۔ مگر میری تنقید پر رائے زنی کرنے والوں کو یاد رکھنا چاہیے کہ حافظ شیرازی مسلمان تھے اور ان کے رگ و ریشہ میں اسلام تھا۔ وحدت الوجودی تصوّف نے خواہ ان کے نقطۂ نظر کو کتنا ہی تبدیل کیوں نہ کر دیا ہو، یہ ممکن نہیں کہ کبھی صحو سکر پر غالب نہ آتا ہو اور وہ ایسے اشعار نہ لکھتے ہوں۔ حکیم فیروز الدین صاحب طغرائی نے اپنے رسالہ لسان الغیب، میں ایسے بہت سے اشعار لکھے ہیں اور گو اُنھوں نے اپنے خیال میں میری مخالفت کی ہے، حقیقت میں اُنھوں نے میرے مقصد کی تصدیق کی ہے......

بحیثیت مجموعی خواجہ حافظ کا اخلاقی نصب العین حالتِ سکر ہے نہ حالتِ صحو۔ اور کسی شاعر کی تنقید کے لیے اس کے عام نصب العین ہی کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔[۴۲]

اقبال نے دوسرے مضامین اور متعدد خطوط میں اپنی تنقیدِ حافظ کی مخالفت پر اظہار خیال کیا۔[۴۳] ملی نشأۃ ثانیہ، اور حافظ سے متعلق اشعار مثنوی سے حذف کرنے کے تناظر میں، اکبر الہ آبادی کے نام ان کے مکتوب مؤرخہ ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کا ایک اقتباس درج کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اقبال کا مؤقف اس سے واضح ہو جاتا ہے۔ لکھتے ہیں:

آج اور کل دو اور خط آپ کے موصول ہوئے۔ میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرارِ خودی میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا، اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے، خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا۔ نہ ان کی شخصیت سے، نہ ان اشعار میں 'مے' سے مراد وہ 'مے' ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالتِ سکر (norcotic) مراد ہے جو حافظ کے کلام سے بحیثیتِ مجموعی پیدا ہوئی ہے ...... عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن و چمک پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالکِ اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ pessimistic literature زندہ نہیں رہ سکتا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا optimistic ہونا ضروری ہے۔ اسرارِ خودی میں حافظ پر جو کچھ لکھا گیا ہے، اس کو خارج کر کے اور اشعار لکھے ہیں جن کا عنوان یہ ہے: ''در حقیقتِ شعر و اصلاح ادبیاتِ اسلامیہ۔'' ان اشعار کو پڑھ کر مجھے یقین ہے کہ بہت سی غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی اور میرا اصل مطلب واضح ہو جائے گا۔''[۴۴]

کچھ اور اعتراضات

صوفی حلقہ تنقیدِ افلاطون پر بھی معترض ہوا۔ اقبال کی تنقید رہبانیت اور اعیان کی بنا پر تھی۔ جواباً کسی نے، اسلامی حوالوں سے، اعیان کو ثابت نہ کیا۔ ذوقی شاہ نے ''یورپی فلسفہ ٹٹولنے'' پر اعتراض کیا اور اقبال پر مغرب زدگی کا الزام عائد کر دیا۔[۴۵] حسن نظامی نے بھی لکھا کہ ''اسرارِ خودی میں کن کن یورپین فلاسفروں کی رُوح ہے، اس کو ذرا سمجھ لینے

دو۔۳۶ اسرارِ خودی کا ترجمہ شائع ہوا تو یورپی تبصرہ نگاروں نے تصورِ خودی کو نیٹشے اور برگسان سے مستعار بتایا۔ اس کے نتیجے میں ہندوستانی معترضین نے اس الزام کو اپنا وتیرہ بنا لیا اور اسے بار بار دہراتے رہے ہیں۔ چنانچہ اس کا مفصل مطالعہ "کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟" کے زیرِ عنوان راقم نے اپنی کتاب اقبال کی فکری تشکیل، اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ (کتابِ دوم) میں پیش کیا ہے۔

یہ اعتراض بھی ہوا کہ اقبال نے، مثنوی میں اجتماعی خودی کو نظر انداز کر دیا ہے جب کہ اجتماعی خودی اسرارِ خودی کے موضوع سے باہر تھی؛ چنانچہ اگلے ایڈیشن میں مثنوی کے نام کے نیچے "یعنی حقائقِ حیاتِ فردیہ" کے الفاظ کا اضافہ کر دیا۔۴۷ جماعتی خودی کے رموز، مثنوی کے دوسرے حصے (رموزِ بیخودی) میں جلدی پیش ہونا تھے لیکن اسرارِ خودی کے خلاف بپا قلمی ہنگامے کے باعث اس میں تاخیر ہوئی۔"۴۸ ذوقی شاہ نے سورہ الشعرآء کی وہ آیات درج کیں جن میں کہا گیا ہے کہ شعرا کی پیروی گمراہ لوگ کرتے ہیں۔ بعد ازاں لکھا کہ "اقبال اپنی تحقیقات کے نتائج کھلے میدان میں آ کر آشکار کرتے اور ادائے مطلب کے لیے وہ طرز اختیار کرتے جو شاعرانہ رنگ آمیزیوں سے پاک ہوتا۔"۴۹ لیکن جب اقبال کو کھلے میدان میں آنا پڑا اور اُنھوں نے اپنے نتائج تحقیق نثر میں بیان کیے تو ذوقی شاہ نے خاموشی اختیار کر لی۔ یہ عجیب بات ہے کہ اقبال کے قدامت پسند معترضین نے جب بھی سورہ الشعراء کی مذکورہ آیات کا حوالہ، انہدامِ اقبال کے لیے، پیش کیا تو اسی سورہ کی بعد کی آیات کو نظر انداز کر دیا جن میں صاحب ایمان شعرا کا استثنا ہے۔۵۰

مثنوی اسرارِ خودی سر علی امام کے نام منسوب کی گئی تھی۔ خواجہ حسن نظامی نے اس پر اعتراض کیا۔ اُنھوں نے لکھا کہ ایک دُنیادار کے سامنے سر جھکا کر اقبال نے اپنی مثنوی کے خلاف کیا ہے۔ اقبال نے اس کے جواب میں وضاحت کی کہ ڈیڈیکیشن کا مطالب تذلل نہیں جیسا کہ کوئی مرید اپنے پیر کے آگے سجدہ کرتا ہے۔ خواجہ صاحب کے ذہن میں کوئی ایسی بات ہے تو درست نہیں ہے۔ ڈیڈیکیشن سے مراد محض اظہارِ محبت و اخلاص ہے جو

دو آدمیوں کے ذاتی تعلقات پر مبنی ہوتا ہے۔۵۱

اس ضمن میں اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن)'' کی مرتب شائستہ خان نے ایک خاص نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے۔ لکھا ہے کہ ''اس انتساب کو صرف ایک عام سی مدحیہ نظم مان کر پڑھا گیا۔ پھر پڑھا گیا تو سمجھا نہیں گیا، اور سمجھا گیا تو فقط اتنا کہ علی امام کا قصیدہ ہے۔''۵۲

انتساب کے کل انیس اشعار تھے جن میں گیارہ اشعار اقبال کے اپنے بارے میں تھے۔ اسرارِ خودی کے دوسرے ایڈیشن میں ان اشعار کو انتساب سے نکال کر تمہید میں شامل کر دیا گیا۔ انتساب کے آٹھ اشعار جو علی امام سے متعلق تھے دوسرے ایڈیشن میں شامل رکھے گئے البتہ تیسرے ایڈیشن میں انھیں شامل نہیں کیا گیا۔ ان آٹھ اشعار میں سے پہلے دو اشعار بظاہر قابلِ اعتراض نظر آتے ہیں جو حسبِ ذیل ہیں:

اے امام ! اے سیّدِ والا نسب دودمانت فخرِ اشرافِ عرب
سلطنت را دیدہ افروز آمدی عقلِ کل را حکمت آموز آمدی

اس ضمن میں شائستہ خان نے لکھا ہے کہ ''وہ سیّد تھے اور اچھے نسب کے سیّد (نواب امداد اثر کے صاحبزادے)۔

سیّدوں کا خاندان نسبتِ رسالت سے عرب کے اشراف کے لیے بھی فخر کا باعث تھا اور امام سر علی نام تھا۔ پہلے شعر میں اس کے سوا اور کچھ نہیں اور اس میں بھلا قابلِ اعتراض بات کیا ٹھہرتی ہے۔ اگلے شعر میں یہ ہے کہ سلطنت کے لیے تو دیدہ افروز ہے اور سلطنتِ ہند چلانے والے (عقلِ کل۔ وائسرائے) کے لیے حکمت آموز۔''۵۳ شائستہ خان نے علی امام کے متعدد اوصاف بیان کیے ہیں۔ مثلاً وہ وائسرائے کی کونسل کے ممبر یعنی ہندوستان کے وزیرِ قانون تھے۔ ان کی تحریک پر سلطنتِ ہند کا دارالحکومت کلکتہ سے دہلی تبدیل کیا گیا۔ ان کے اصرار پر بہار و اڑیسہ کو بنگال سے الگ ایک صوبے کی حیثیت دی گئی۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے بانیوں میں شامل تھے اور ۱۹۰۸ء میں لیگ کے اجلاسِ امرتسر کی صدارت کی۔ یہ اوصاف بیان کرنے کے بعد شائستہ خان نے سوال اُٹھایا ہے کہ ''اس شخص کے واسطے

سلطنت کے لیے دیدہ افروز کے الفاظ استعمال کرنا کچھ اس کی واقعی حیثیت سے آپ کو کم نہیں لگتا؟'' ۵۴

ان سب باتوں کے باوجود اقبال نے کچھ اور کر دیا۔ وہ ایک سلیم الطبع انسان تھے۔ خود تنقیدی بھی ان کی شخصیت کا اہم پہلو تھا۔ وہ مناسب کے لیے نامناسب کو ترک کر دیتے تھے۔ اور مناسب کی جگہ زیادہ مناسب کو اختیار کر لیتے تھے۔ اسرارِ خودی کے پہلے ایڈیشن کے ساتھ بھی انھوں نے یہی سلوک کیا۔ دوسرے ایڈیشن سے خواجہ حافظ سے متعلق اشعار اور دیباچہ حذف کر دیے! وجوہ محمد اسلم جیراجپوری کے نام اپنے مکتوب، مؤرخہ، ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء، میں بھی بیان کی ہیں۔ ۵۵

معرکہ اسرارِ خودی پر مجموعی نظر

اقبال تصوّف کے خلاف نہیں تھے! غیر اسلامی تصوّف کے مخالف تھے۔ ان کے نزدیک وجودی تصوّف سرزمینِ اسلام میں اجنبی پودا تھا۔ اقبال نے تصوّف میں غیر اسلامی عناصر کی نشاندہی کی اور ان سے مسلمانوں کو بچانا چاہا۔ تصوّف کا نام ابتدا سے اسلام میں موجود نہیں تھا لیکن بقول اقبال مسلمانوں نے صوفی اور تصوّف کی اصطلاح اس لیے قبول کی کہ ''ابتدائی زمانے میں تصوّف کا مقصد اور مفہوم سوائے زہد و عبادت کے اور کچھ نہ تھا۔'' ۵۶ ایثار، فقر، صبر و توکل، معرفت، حبِ خدا اور محبتِ رسولؐ ایسے اوصاف ہیں جنہیں اسلام سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور اخلاق و عمل کے اعتبار سے تصوّف کا یہی حصہ ہے جس کے اقبال طرفدار ہی نہیں علم بردار بھی ہیں۔ یہ اخلاص فی العمل ہے اور اسلام کا کمال ہے۔ یہ تصوّف نظریۂ توحید کا نقیب اور شریعتِ اسلامیہ کا پابند ہے۔ تصوّفِ وجودیہ توحید کے تصوّر کو آلودہ کرتا ہے، یہی نہیں خالق و مخلوق کا امتیاز ختم کرنے سے تصوّرِ توحید کی تردید ہو جاتی ہے۔ مخلوق کے وجود کا انکار بھی توحید کے منافی ہے کہ یہ خدا کی صفتِ تخلیق کا انکار ہے۔ تصوّفِ وجودیہ توحید کو مسخ کرنے کے علاوہ اسلامی شعائر سے بھی لاتعلق ہو جاتا ہے اور یہ عمل باطنی علم کی بنیاد پر سرانجام پاتا ہے اور اس باطنی علم کا کوئی جواز و اعتبار نہیں ہے۔ پیغمبرِ آخرؐ نے اللہ کا پیغام بہ تمام و کمال انسانوں تک کھلے عام پہنچایا۔ وجودی تصوّف کی انتہا رہبانیت اور اسلامی

تصوّف کا نکتۂ کمال جہاد ہے۔ اسلام نے رہبانیت کی اجازت نہیں دی اور جہاد کا حکم دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک وجودی تصوّف قوائے عمل کو کمزور کرتا ہے اور غیر اسلامی ہے۔ ۵۷ یہ تصوّف دورِ انحطاط میں مقبول ہوا اور اس نے زوال کو تیز تر کیا۔

تصوّرِ خودی پیش کرنے کا مقصد مسلمانوں کو زوال کی دلدل سے نکالنا، انھیں بیدار کرنا، ان کے قوائے عمل کو توانا بنانا اور ملی استحکام کی بنیاد رکھنا تھا۔ تربیتِ خودی کے مراحل! اطاعت الٰہی، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی پر مشتمل ہیں جب کہ وجودی صوفیا موجود فی الخارج کی کثرت کو فریب نظر قرار دے کر انسانی انفرادیت کی نفی کر دیتے ہیں۔ تصوّرِ خودی توحید پر مبنی ہے۔ فنا کی بھی جو تعریف بعض اکابر صوفیا اور خود علامہ اقبال نے کی ہے وہی فنا کی بہتر تعبیر ہے۔ ۵۸ وحدت الوجود وصال پر اور تصوّرِ خودی فراق پر زور دیتا ہے۔ فراق سے دوری مراد نہیں بلکہ انسانی انفرادیت کا اثبات ہے جیسے سمندر میں موتی اپنی ہستی کو برقرار رکھتا ہے۔ وجودی تصوّف مرگِ آرزو جبکہ تصوّرِ خودی لذتِ طلب کا آئینہ دار ہے۔ تصوّف وجودیہ کا اصرار سکر پر ہے اور تصوّرِ خودی کا صحو پر۔ مختصر یہ کہ وجودی یا عجمی تصوّف انحطاط کی علامت جب کہ تصوّرِ خودی نشاۃِ ثانیہ کا نقیب ہے۔ اقبال کو معلوم تھا کہ اس کی مخالفت ہوگی لیکن وہ یہ بھی جانتے تھے کہ یہ بیج جو وہ مردہ زمین میں بو رہے ہیں، اُگے گا اور بارآور ہوگا۔ ۵۹

اسرارِ خودی کی اشاعت کے بعد، ہندوستان میں، عجمی تصوّف کے علمبردار اس کے خلاف احتجاج کرنے، اس کا توڑ کرنے اور اس پر ماتم کرنے میں مصروف تھے۔ چند ہی برس بعد جب اسرارِ خودی کا انگریزی میں ترجمہ شائع ہوا تو مغرب کے تبصرہ نگاروں کا ردِ عمل چشم کشا تھا۔ برطانیہ کے بعض نقادوں نے مثنوی کو اسلامی احیا کا اقدام قرار دے کر اس کی اہمیت پر روشنی بھی ڈالی اور اسی بنا پر اسے خطرے کی گھنٹی بھی سمجھا۔ ایل ڈکنسن نے اقبال کو افقِ مشرق پر طلوع ہونے والا سرخ ستارہ قرار دیا لیکن امریکی تبصرہ نگار ہربرٹ ریڈ کسی تعصب میں مبتلا نہیں تھا۔ اس نے لکھا:

> آج جب کہ ہمارے مقامی شعرا اپنے بے تکلف احباب میں بیٹھے کیٹس کے تتبع میں کتے بلیوں اور ایسے ہی گھریلو موضوعات پر طبع آزمائی کر رہے

ہیں تو ایسے میں لاہور میں ایک ایسی نظم تخلیق کی گئی ہے جس کے بارے میں ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ اس نے مسلمانوں کی جوان نسل میں طوفان برپا کر دیا ہے اور ان میں سے ایک (ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری) کے بقول اقبال ہمارے لیے مسیحا بن کر آیا ہے اور اس نے مردوں میں زندگی کی لہر دوڑا دی ہے۔

ہربرٹ ریڈ نے اقبال کا موازنہ اپنے عظیم شاعر والٹ وھیٹمن نیز جرمن فلسفی نیٹشے سے بھی کیا اور دونوں کے مقابلے میں اقبال کے کارنامے کو برتر قرار دے کر عظمتِ اقبال کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیا۔[۶۰]

اقبال نے وحدت الوجود کی کھل کر مخالفت کی۔ تصوّف وجودیہ کے حامیوں نے اقبال کی مخالفت بھی کھل کر کی تاہم شاہ محمد سلمان اور اکبر الٰہ آبادی نے جب وحدت الوجود کو عینِ اسلام، نجات کا مدار اور جزو اسلام ماننے سے انکار کیا تو ان کے دعوؤں کا وزن بہت گھٹ گیا۔ بقول خواجہ حسن نظامی ''حضرت اکبر الٰہ آبادی کے امتناع سے متاثر ہو کر راقم الحروف اور ڈاکٹر صاحب دونوں نے اس بحث کو ترک کر دیا تھا۔''[۶۱] حسن نظامی اس امتناع کی پاسداری پوری طرح نہ کر سکے۔[۶۲] البتہ اقبال نے احتیاط کی۔ وحدت الوجود کا نام لے کر اس کی مخالفت ترک کر دی۔ تاریخ تصوّف کے دو باب لکھ لینے کے باوجود کتاب کی تکمیل اور اشاعت سے ہاتھ اُٹھا لیا۔ اسرارِ خودی کے اگلے ایڈیشنوں سے دیباچہ، حافظ شیرازی سے متعلق اشعار اور انتساب خارج کر دیے۔ اس طرح معترضین کی شکایات بڑی حد تک رفع ہو گئیں۔ انتساب کے ضمن میں ایک قابلِ ذکر نکتہ یہ ہے کہ علی امام کی قابلیت، منصب اور اقبال سے دوستانہ تعلق کے باوصف ایک خرابی جو ابھی پردۂ تقدیر میں تھی، اس اعزاز سے مطابقت نہ رکھتی تھی۔ علی امام جداگانہ انتخابات کے حامی اور وکیل تھے، لیکن آگے چل کر اپنا رخ دوسری طرف کر لیا۔ اُنھوں نے نہرو رپورٹ کی تائید کی اور ہندی قوم پرست گروہ میں شامل ہو کر کانگرسی سیاست کی تقویت کا باعث بنے[۶۳] اور علامہ اقبال کو ان کے بدلے ہوئے سیاسی رُخ کے خلاف بیان جاری کرنا پڑے۔[۶۴]

اقبال نے اپنا ادبی نصب العین تبدیل کیے بغیر مذکورہ بالا تبدیلیاں کیں۔ اس سے ان کی طبعی سلامتی ظاہر ہوتی ہے۔ مذکورہ معرکے کے دوران تصوّفِ وجودیہ یا عجمی تصوّف کے ضمن میں جونٹری ذخیرہ فراہم ہوا؛ اصلاحِ تصوّف میں اس کا اہم کردار ہے۔ اصلاحِ تصوّف کا کام اقبال نے جاری رکھا جو مسلم تعمیرِ نو کے لیے ایک ناگزیر ضرورت تھی۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے:

(۱) محمد عبداللہ قریشی، مضمون بعنوان "حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں" مشمولہ اقبال۔ اکتوبر ۱۹۵۳ء

(۲) ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رُود، بارھواں باب بعنوان قلمی ہنگامہ

(۳) پروفیسر صابر کلوروی، "تاریخِ تصوّف کا پس منظر" مشمولہ تاریخِ تصوّف از علامہ اقبال

۲۔ دیکھیے، روایتی عجمی تصوّف کے حامی، مشمولہ کتابِ اوّل

۳۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۹۹

۴۔ اقبال۔ اکتوبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۶۵

۵۔ مثالیں حسبِ ذیل ہیں:

جان: ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے (خضرِ راہ۔ بانگِ درا)

زندگی: زندگی کی قوّتِ پنہاں کو کردے آشکار
تا یہ چنگاری فروغِ جاوداں پیدا کرے ("")
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی (ساقی نامہ۔ بالِ جبریل)

من: اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی (غزل ۷/۲۔"")
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

زوج: بیا از من بگیر آں دیر سالہ (بہ یارانِ طریق۔
کہ بخشد زوج با خاکِ پیالہ! ارمغانِ حجاز)
(آ، مجھ سے وہ کہنہ شراب حاصل کر، جو پیالے کی خاک میں جان ڈال دیتی ہے)

۶۔ Stray Reflections میں نمایاں طور پر personality کا لفظ استعمال کیا ہے۔ (صفحہ ۳۵) انگریزی خطبات میں ego اور self کا استعمال عام ہے۔ person کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔

۷۔ Gebriel's Wing، پیش لفظ

۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، 'کیا فکرِ اقبال مستعار ہے'؟ مشمولہ کتاب دوم

۹۔ دیکھیے Discourses of Iqbal، صفحات ۲۰۱ تا ۲۰۳

۱۰،۱۱۔ دیکھیے، نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی، صفحات ۳۸۱ تا ۳۹۵

۱۲۔ تخلیق مقاصد اصل نصب العین کے تحت ہوتی ہے۔ تسخیرِ فطرت اصل نہیں ذیلی مقصد ہے۔ اصل مقصد کی نشاندہی 'اسرارِ خودی' کی اس سرخی سے ہوتی ہے'' در بیان اینکہ مقصدِ حیاتِ مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است۔۔'' ذوقی نے اس سرخی کو نظر انداز کرنا مناسب خیال کیا جو ایک سوالیہ نشان ہے۔

۱۳۔ وہ شعر یہ ہے! مغرور سخن مشو کہ توحیدِ خدا / واحد دیدن بود نہ واحد گفتن
'توحیدِ خدا' درست ترکیب نہیں ہے۔ ذوقی شاہ کا یہ دعویٰ محلِ نظر ہے کہ عقلِ انسانی وحدت الوجود کے فہم سے قاصر ہے! بہر حال ایسا ہی دعویٰ 'توحید' کے بارے میں نہیں کیا جا سکتا۔

۱۴،۱۵۔ اقبال۔ ۱۹۵۳ء، صفحات ۷۷۔ ۷۸
یہ سوال حسبِ ذیل تھے:

۱۔ کیا قرآن شریف عقیدۂ وحدت الوجود کا مخالف ہے؟
۲۔ کیا توحید اور وحدت الوجود دو جداگانہ اشیا ہیں؟
۳۔ کیا اسلام صرف انانیت مٹانے آیا ہے؟
۴۔ تصوف کا انتہائی نتیجہ اور مقصود کیا ہے؟
۵۔ کیا صحابہ کرام میں کیفِ سکر مثلِ خواجہ حافظ شیرازی کے کسی میں نہ تھا؟
۶۔ صوفیوں کی حالت، سلوک کے کسی مقام کو مفید ہے یا نہیں؟
۷۔ کیا کیفیتِ وحدت الوجود کسی مقام کا نام ہے اور اس مقام کے بعد کیا مقام ہے؟ کیا حضرت ابن عربی نے اس کے بعد عدم محض تسلیم کیا ہے اور یہ مذہبی اُمور میں مفید ہے یا نہیں؟

۸۔ کیا وحدت الوجود محض علمی مسئلہ ہے یا اس کو مذہب سے بھی کچھ تعلق ہے؟

خواجہ حسن نظامی کے سوالات کا مختصر جواب یہ ہے کہ قرآن شریف نے 'توحید' کا عقیدہ دیا ہے نہ کہ 'وحدت الوجود' کا۔ توحید کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ (خالق، مالک، قادر، رب، معبود۔۔۔) سوائے اللہ کے کوئی اور نہیں ہے۔ وحدت الوجود کا مفہوم ہے 'وجود کی اکائی'۔ یہ اکائی خدا ہو تو کائنات کا انکار اور کائنات ہو تو ماورا خدا کا انکار لازم آتا ہے۔ اس میں خالق اور مخلوق کا تصور نہیں ہے۔ عقیدۂ توحید میں اللہ خالق اور کائنات مخلوق ہے۔ چنانچہ توحید اور وحدت الوجود دو جداگانہ عقائد ہیں۔

اسلام غرور کو مٹاتا ہے لیکن انفرادیت پر زور دیتا ہے۔ قیامت کے دن حساب بھی ہر فرد کا الگ ہوگا۔ تصوف کا انتہائی نتیجہ اور مقصود خدمتِ خلق اور اعمال میں اخلاص ہے۔ صحابۂ کرام بیدار دل اور بیدار ذہن تھے اور کفار کی جارحیت کا توڑ کرنے کے لیے جنگِ دست بدست میں مصروف رہتے تھے۔ 'وحدت الوجود' کی نہ مسلمانوں کو تعلیم دی گئی ہے اور نہ اس کا مذہب سے کچھ تعلق ہے۔

۱۶۔ اقبال۔ اکتوبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۷۹

۱۷ تا ۱۹۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۸۳۔۸۴، ۷۹، ۸۰

۲۰۔۲۱۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۲۱۸، ۲۰۳

۲۲۔ نیاز الدین خان کے نام اپنے خط مؤرخہ ۱۳ فروری ۱۹۱۶ء میں لکھتے ہیں کہ "تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت قابلِ قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔ فلسفہ کا حصہ محض بے کار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیمِ قرآن کے مخالف۔" (مکاتیبِ اقبال بنام خان نیاز الدین خان، صفحہ ۲۰)

۲۳۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۰۱

۲۴، ۲۵۔ خطوطِ اقبال، صفحات ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۸

۲۶۔ مثالوں اور تفصیل کے لیے دیکھیے، خط بنام سراج الدین پال، مؤرخہ ۱۰ جولائی ۱۹۱۶ء، اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن صفحات ۸۹۔۹۰

۲۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، انوارِ اقبال، مرتبہ بشیر احمد ڈار، صفحات ۲۶۸ تا ۲۷۷

۲۸۔ دیکھیے، Islam and Mysticism۔ مشمولہ *Speeches, Writings and Statemeats of Iqbal* مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی

۲۹۔ محمد دین فوق کے نام اپنے مکتوب مؤرخہ ۲۳ دسمبر ۱۹۱۵ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ "وجدانی

نثر"خوب ہے مگر تعجب ہے کہ شیخ ملا کے ملحدانہ وزندیقانہ شعر' من چہ پروائے مصطفےٰ دارم' کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور پھر ملا کی تشریح کس قدر بے ہودہ ہے۔ یہی وہ وحدت الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی کو ناز ہے؟ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتنوں سے محفوظ رکھے۔" (انوارِ اقبال ،صفحہ ۶۲) نیز دیکھیے، تصوف وجودیہ، مشمولہ مقالاتِ اقبال۔ اپنی نامکمل کتاب تاریخ تصوف میں بھی اقبال نے تصوف میں غیر اسلامی عناصر کی نشاندہی کی ہے جسے اقبال عجمی تصوف یا تصوف وجودیہ کہتے ہیں۔

۳۰۔ اقبال لکھتے ہیں کہ "رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی زندگی اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ ایک مسلمان قلب کی مستقل کیفیت بیداری ہے نہ خواب یا سکر۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا۔" (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۰۵)

۳۱۔ اس ضمن میں وضاحت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> "میرا مذہب یہ ہے کہ اسلام نے دین و دُنیا کے فرائض کو یکجا کیا ہے اور اس طرح بنی نوع انسان کے لیے ایک معتدل راہ قائم کی ہے۔ جہاں یہ سکھایا ہے کہ تمھارا مقصد اصلی اعلائے کلمۃ اللہ ہے وہاں یہ بھی تعلیم دی ہے کہ لاتنس نصیبک من الدنیا (دُنیا میں اپنا حصہ فراموش نہ کر) "دُنیا ہیچ است وکارِ دُنیا ہمہ ہیچ" اسلام کی تعلیم نہیں۔ بلکہ صحیح اسلامی تعلیم یہ ہے جو شرح عقائد میں چند الفاظ میں نہایت خوبی کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ ترک الاسباب جہالت، یعنی اسبابِ دُنیا کا ترک کرنا جہالت ہے۔ والا عتماد علیھا شرک اور ان پر اعتماد کرنا شرک ہے۔ پس جب میں رسول اللہ ﷺ کی رفعت میں یہ کہتا ہوں کہ: از کلیدِ دیں درِ دُنیا کشاد۔ تو میرا مطلب اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ نبی کریمؐ نے دین کی وساطت سے دُنیا میں حصہ لینا سکھایا۔"
> (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۱۲)

اقبال سے متعلق اپنے آخری مضمون میں خواجہ حسن نظامی نے ان کے موقف کی تائید و توثیق ان الفاظ میں کی: "کچھ عرصے تک اخبارات میں اختلافی مضامین شائع ہوئے مگر آخرکار میرا ان کا اتحاد ہو گیا، اور میں نے تسلیم کر لیا کہ ترکِ دُنیا کا وہ تخیل جو بعض صوفیائے کرام کا ہے، وہ وقتِ حاضر کے لیے موزوں نہیں ہے، کیونکہ قرآن میں خدا نے جو دُعا سکھائی ہے، اس میں دُنیا کی بھلائی کو مقدم اور آخرت کی بھلائی کو مؤخر رکھا گیا ہے۔" (معاصرین اقبال کی نظر میں، صفحہ ۳۴۳)

۳۲،۳۳۔ حسن نظامی کا مضمون ۳۰ جنوری ۱۹۱۶ء کے 'خطیب' میں شائع ہوا۔ محمد عبداللہ قریشی نے

'معرکۂ اسرارِ خودی' میں اس کے مفصل اقتباسات دیے ہیں۔ علامہ اقبال کا مضمون اوّلاً ۹ر فروری ۱۹۱۶ء کے 'وکیل' میں چھپا اور اب مقالاتِ اقبال میں شامل ہے۔

۳۴،۳۵۔ 'اسرارِ خودی' کے دیباچے میں اقبال نے لکھا تھا "پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیاتِ عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کریں۔" یہ مشورہ ان فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کا ہے جو بے عملی کا باعث بنتی ہیں۔ اقبال نے لکھا کہ "حکمائے انگلستان کا فلسفہ عملی رنگ میں رنگین ہے، اور عمل ہی وہ چیز ہے جس کا پیغام لے کر اسلام آیا تھا۔ پھر اگر مسلمان اور اہلِ مشرق جن کے فلسفے کا دارومدار مراقبے اور حجرہ نشینی پر ہے، انگریزی فلسفے کی روشنی میں اپنی فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کریں تو کیا برا ہے اور فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کرنا تبدیلی عقائد کا مستلزم نہیں۔" (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۱۵)

۳۶۔ کشّافِ خودی 'مطبوعہ وکیل' امرتسر مؤرخہ ۲۹ دسمبر ۱۹۱۵ء، بحوالہ 'اقبال' اکتوبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۶۷

۳۷۔ ڈاکٹر صاحب کی کمزوریاں 'مشمولہ ہفت روزہ سراج الاخبار جہلم مؤرخہ ۲۴ جنوری ۱۹۱۶ء بحوالہ اقبال اکتوبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۷۶

۳۸۔ مشیر حسین قدوائی کا مضمون ۲۳ مارچ ۱۹۱۶ء کو 'زمیندار' میں چھپا۔ بحوالہ زندہ رُود، صفحہ ۶۸۶ نیز اپریل ۱۹۱۶ء میں 'طریقت' میں شائع ہوا اور اب 'نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں' مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی، شامل ہے۔

۳۹۔ بحوالہ زندہ رُود، صفحہ ۲۸۰

۴۰۔ پیرزادہ فضلی کی مثنوی رازِ بے خودی پر مختصر تبصرہ اسلم جیراج پوری کے مضمون بعنوان مثنوی اسرارِ خودی میں شامل ہے۔ اشعار کا نمونہ دیا گیا ہے۔ (دیکھیے، معاصرین اقبال کی نظر میں مرتبہ پروفیسر وقار عظیم، صفحات ۳۲۶ تا ۳۲۸) ملک محمد جہلمی کی مثنوی کے لیے دیکھیے، اوراقِ گم گشتہ، مرتبہ رحیم بخش شاہین، صفحات ۱۱۰ تا ۱۱۳۔ نیز ان دونوں اور دو دوسری مثنویوں کے ذکر کے لیے دیکھیے، 'رواتی عجمی تصوف کے حامی، مشمولہ کتاب اوّل

۴۱۔ دیکھیے، حاشیہ ۳۱

۴۲۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۲۰۶ تا ۲۰۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، صفحات ۲۰۴ تا ۲۱۰

۴۳۔ مثال کے طور پر دیکھیے، خطوط بنام (۱) اکبرالہ آبادی مؤرخہ ۴ فروری ۱۹۱۶ء (۲) کشن پرشاد شاد مؤرخہ ۱۱۳ پریل ۱۹۱۶ء (۳) سید فصیح اللہ کاظمی مؤرخہ ۱۴ جولائی ۱۹۱۶ء (۴) سراج الدین پال مؤرخہ ۱۹ر جولائی ۱۹۱۶ء (کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد دوم)

۴۴۔ اقبال نامہ، (اکیڈمی ایڈیشن) صفحات ۳۸۵ تا ۳۸۷

سلیم احمد نے لکھا ہے کہ "یہی وہ وقت تھا جب چھتری میں نئے پیوند لگانے کی ضرورت محسوس ہوئی اور تصوّف کے وہ رجحانات اُبھر آئے جنھوں نے اسلامی کائنات کو مکمل طور پر منہدم ہونے سے بچالیا۔ تصوّف کے یہ وہی رجحانات تھے جن کے خلاف اقبال ہمیشہ آواز اُٹھاتے رہے کیونکہ وہ اس بات کو پوری طرح نہیں سمجھ سکے کہ اسلامی کائنات کو بچانے میں تصوّف نے کیا رول ادا کیا۔" (اقبال ایک شاعر، صفحہ ۹۰) اُوپر درج شدہ اس جملے "اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا" سے ظاہر ہے کہ اقبال اس بات کو پوری طرح سمجھتے تھے۔ اقبال یہ بات بھی سمجھتے تھے کہ زوال وانحطاط کے وقت تصوّف کے جس نصب العین سے فائدہ ہوا، وہ اب تعمیرِ نو کے لیے مضر ہے۔ سلیم احمد بے خبر ہونے کے علاوہ اس نکتے کے ادراک سے بھی قاصر رہے۔

۴۵۔ شاہ محمد ذوقی نے لکھا کہ "اللہ رحم کرے اس زمانے کے مغرب زدہ لوگوں پر جن کی نگاہوں کو ممالکِ یورپ کی مادی ترقی نے خیرہ کر دیا ہے، جن پر سیاستِ ملکی کے مغربی اُصولوں کا بھوت سوار ہے۔" (نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں۔ صفحات ۳۸۶۔۳۸۷)

۴۶۔ اقبال، ا اکتوبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۷۷

۴۷۔ دیکھیے، اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن) مرتبہ شائستہ خان، صفحہ ۸، جہاں دوسرے ایڈیشن کے سرورق کا عکس دیا گیا ہے۔

۴۸۔ مثنوی کا دوسرا حصہ زیرِ تصنیف تھا اور اقبال اسے ضروری خیال کرتے تھے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، صفحات ۹۶۔۹۷)

۴۹۔ نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، صفحات ۳۹۲۔۳۹۳

۵۰۔ اس الزام کا جائزہ الگ سے، "صرف شاعر و فلسفی یا کچھ اور بھی؟" کے زیرِ عنوان کتاب دوم میں لیا گیا ہے۔

۵۱۔ دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۲۰

۵۲تا۵۴۔ دیکھیے، اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن)، صفحات ۱۱ تا ۱۳

۵۵۔ اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۹۹۔۱۰۰، اس خط میں اقبال لکھتے ہیں:

"خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے، ان کا مقصد محض ایک لٹریری اُصول کی تشریح اور توضیح تھا، خواجہ کی پرائیویٹ شخصیت یا ان کے معتقدات سے سروکار نہ تھا۔ مگر عوام اس باریک امتیاز کو سمجھ نہ سکے اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑی لے دی ہوئی۔ اگر لٹریری اُصول یہ ہو کہ حسن، حسن ہے خواہ اس کے نتائج مفید ہوں خواہ مضر، تو خواجہ دُنیا

کے بہترین شعرا میں سے ہیں۔ بہرحال میں نے وہ اشعار حذف کر دیے ہیں اور ان کی جگہ اسی لٹریری اُصول کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے جس کو میں صحیح سمجھتا ہوں۔۔۔ دیباچہ بہت مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا۔"

۵۶، ۵۷۔ دیکھیے، تاریخ تصوّف از اقبال مرتبہ ڈاکٹر صابر کلوروی

۵۸۔ ظفر احمد صدیقی کے نام اپنے خط مؤرخہ ۱۲ دسمبر ۱۹۳۶ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ "جب احکامِ الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے۔" (اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۱۹۳)

اس کے ساتھ ہی اقبال نے یہ وضاحت ضروری سمجھی کہ "ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔"

۵۹۔ کشن پرشاد شاد کے نام اپنے خط مؤرخہ ۱۴ اپریل ۱۹۱۶ء کے ایک حصے کو اقبال نے 'پرائیویٹ' بتایا اور خواہش ظاہر کی کہ اسے تلف کر دیا جائے۔ اس حصے میں اقبال لکھتے ہیں "مجھے معلوم تھا کہ اس کی مخالفت ہوگی کیونکہ ہم سب انحطاط کے زمانے کی پیداوار ہیں اور انحطاط کا سب سے بڑا جادو یہ ہے کہ اپنے تمام عناصر و اجزا و اسباب کو اپنے شکار (خواہ وہ شکار کوئی قوم ہو خواہ فرد) کی نگہ میں محبوب و مطلوب بنا دیتا ہے کہ وہ بدنصیب شکار اپنے تباہ و برباد کرنے والے اسباب کو اپنا بہترین مربی تصور کرتا ہے۔ مگر: 'من نوائے شاعرِ فرداستم'۔ اور 'نا امید ستم زیارانِ قدیم / طورِ من سوزد کہ می آید کلیم'۔ نہ حسن نظامی رہے گا نہ اقبال۔ یہ بیج جو مردہ زمین میں اقبال نے بویا ہے، اُگے گا، ضرور اُگے گا اور علی الرغم مخالفت بار آور ہوگا۔"
(اقبال بنام شاد، صفحات ۱۶۳-۱۶۴)

۶۰۔ دیکھیے، ہربرٹ ریڈ کے ریویو کا ترجمہ بعنوان 'عظمتِ اقبال' از ڈاکٹر سلیم اختر مشمولہ اقبال: ممدوحِ عالم۔

۶۱، ۶۲۔ دیکھیے، رسالہ مرشد۔ دہلی، اپریل ۱۹۱۸ء، صفحہ ۲۰

خواجہ حسن نظامی نے پیرزادہ مظفر احمد کی تعریف و توصیف کی اور اسرارِ خودی کے جواب میں ان کی زیرِ تصنیف مثنوی کا کچھ حصہ شائع کیا۔ یہی وہ مثنوی ہے جس میں علامہ اقبال کے لیے دشمنِ اسلام، رہزنِ ایمان، خر اور شغال جیسے الفاظ استعمال کیے گئے۔ یہ مثنوی بعد میں رازِ بے خودی کے نام سے شائع ہوئی جب کہ حسن نظامی نے، مذکورہ نوٹ میں،

اس کا نام سرِ اسرارِ خودی تجویز کیا تھا جو ان کے اپنے ایک مضمون کا عنوان تھا۔

۶۳، ۶۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، محمد احمد خان، اقبال کا سیاسی کارنامہ۔ صفحات ۱۸۹تا ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۶۴_۲۶۵

☆......☆......☆

اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات

ایک مطالعہ

جلد سوم

کتابِ ششم : فنِ شاعری

فہرست

کتابِ ششم : فنِ شاعری

☆......☆......☆

فنِ شاعری - تفصیلِ ابواب

۱۔ اقبال کے فن کو پرکھنے کا معیار

۲۔ زبان و بیان پر اعتراضات کے نمایاں پہلو

۳۔ روایتی تنقید پر ایک اور نظر

۴۔فنی اعتراضات کے جدید زاویے

۵۔ اختتامیہ

☆......☆......☆

پہلا باب

اقبال کے فن کو پرکھنے کا معیار

اقبال نے غالباً ۱۹۰۱ء میں کہا تھا: تجھ کو اقبال ان سے کیا نسبت / دلی والے زبان والے ہیں۔[۱] اگلے چند برسوں میں اہلِ زبان سے ادبی معرکے کے دوران بھی اقبال نے اساتذۂ زبان سے ہمسری کا دعویٰ نہ کیا، البتہ یہ وضاحت کی کہ جو زبان ابھی بن رہی ہو اور جس کے الفاظ و محاورات جدید ضروریات پورا کرنے کے لیے اختراع کیے جا رہے ہوں، اس کے الفاظ و محاورات کی صحت و عدمِ صحت کا معیار قائم کرنا محالات میں سے ہے۔[۲] جدید ضروریات کا تعلق علوم و فنون کی توسیع اور معاشی و معاشرتی نیز صنعتی و سیاسی ترقی کے ساتھ تھا۔ نئے نئے الفاظ، تراکیب اور اصطلاحات کی تخلیق کا عمل تو ترقی یافتہ زبانوں میں بھی جاری رہتا ہے۔ مثلاً انگریزی میں نئے الفاظ محاورات اور نئی تراکیب و اصطلاحات کی شمولیت اب بھی جاری ہے۔ اس کے برعکس پانینی اور پتنجلی نے سنسکرت کے قواعد و ضوابط مرتب کر کے اسے ایک اعلیٰ معیار تو دیا لیکن قواعد کی انہی جکڑ بندیوں کے باعث سنسکرت کا ارتقا رُک گیا اور وہ خواص تک بلکہ رفتہ رفتہ کتابوں تک محدود ہو کر رہ گئی۔ اقبال نے اساتذۂ زبان کے روزمرہ محاورے کی پابندی کو بڑی حد تک اپنا شعار بنائے رکھا۔ ایسا انھوں نے مصروفیات کے باوجود اور شعوری طور پر کیا۔[۳] تاہم وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اقبال نے نئے محاورات، نئے استعارے، نئی تراکیب اور نئی تلمیحات بھی وضع بھی کیں۔ انھوں نے زبان کا ایک منفرد اور جدید قالب تیار کیا۔ غالب نے بھی ایسا ہی کیا تھا۔ بڑی شاعری کا یہ وصف ہے کہ وہ اپنا قالب خود تیار کرتی ہے۔ اس کی سند اساتذۂ ماقبل کے ہاں تلاش کرنا یا اس تلاش پر اصرار کرنا لسانی شعور و آگہی کے منافی ہے۔

میر کے سادہ و موثر اندازِ بیان میں دہلی کا روزمرہ و محاورہ محفوظ و جلوہ گر ہے۔

غالب نے وسعتِ بیان کے لیے فارسی تراکیب سے زیادہ کام لیا اور اُردو کی شعری روایت کو اپنی جدت طرازی سے نکتۂ کمال تک پہنچا دیا۔ غالب کی طرح اقبال نے بھی فارسی الفاظ و تراکیب سے کام لیا ہے تاہم اقبال کا مسئلہ زبان غالب کی نسبت زیادہ پیچیدہ، زیادہ مرکب اور زیادہ متنوع تھا۔ غالب کے ہاں تفکر کا عنصر موجود ہے اور زندگی کے حقائق انھوں نے بھی بیان کیے ہیں تاہم اقبال کے ہاں حقائق کا بیان بکثرت ہے اور وہ بہت نمایاں، بہت بڑے، ہمہ گیر اور بے مثل مفکر شاعر ہیں۔ عرش ملسیانی لکھتے ہیں کہ ''بیچارے اقبال کا حال یہ ہے کہ ایک مفکر اور فلسفی ہونے کے باوجود اسے ذریعۂ اظہار بہتر صورت میں نہ ملا۔''[۴۹] یہاں ''بیچارے اقبال'' کے الفاظ توجہ طلب ہیں اور ''باوجود'' کا لفظ محلِ نظر ہے۔ اقبال نے مفکر اور فلسفی ہونے کے سبب وہ زبان استعمال نہ کی جو چھیا بیگم کے تناظرات کے لیے وضع ہوئی تھی۔ ''بیچارے'' کا اطلاق اقبال پر نہیں ملسیانی پر ہونا چاہیے جو معترف ہیں کہ ''اب ہر چند زبان و بیان کے متعلق نظریے بدل چکے ہیں لیکن اس یادگار تصنیف (اقبال کی خامیاں) کو شائع کر دینا ہی مناسب ہے۔''[۵۰] عرش ملسیانی کو احساس ہے کہ زبان و بیان کے متعلق نظریے بدل چکے ہیں اور ان کے والد کی تحریر کردہ کتاب کی حیثیت اب ایک ''یادگار'' کی سی ہے جو بڑی حد تک فرسودہ ہو چکی ہے۔

اہم تر اور بنیادی سوال یہ ہے کہ مواد اور ہیئت یا معنی و لفظ کا باہمی تعلق کیا ہے؟ کیا یہ مناسب و ممکن ہے کہ روایتی مضامین کے لیے وضع کی گئی روایتی زبان، اعلیٰ وارفع معانی و مطالب کے لیے استعمال ہو؟ اس ضمن میں یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ شعر کے پس منظر میں نظریۂ شعر بھی کارفرما ہوتا ہے۔ نظریۂ شعر اور معنی و فکر کے اعتبار سے اقبال کی زندگی بخش اور قوت خیز شاعری، دورِ تنزل کی شاعری سے جوہری طور پر مختلف ہے۔ اقبال نے اپنے مضمون بعنوان ''جنابِ رسالت مآبؐ کا ادبی تبصرہ'' میں شعری تنقید کے اصل الاصول کی وضاحت کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''صنعت، حیاتِ انسانی کے تابع ہے، اس پر فوقیت نہیں رکھتی۔'' نظریۂ شعر کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''یہ پیش پا افتادہ فقرہ...... کہ کمالِ صنعت اپنی غایت آپ ہے، انفرادی اجتماعی انحطاط کا ایک عیارانہ حیلہ ہے جو اس

لیے تراشا گیا ہے کہ ہم سے زندگی اور قوت دھوکا دے کر چھین لی جائے۔"[6] اقبال کے نظریۂ فن کی "ضربِ کلیم" کی متعدد نظموں میں عمدہ وضاحت ہوئی ہے۔ اس ضمن میں "سرور"، "فنونِ لطیفہ"، "شاعر"، "شعرِ عجم"، "ہنروران ہند"، "ایجادِ معانی"، "موسیقی" اور "شعر" خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں۔[7] اقبال کے معانی و افکار بھی خاص ہیں جن کی نشاندہی وہ "اسرارِ کتاب" اور "حرفِ راز" جیسی تراکیب سے کرتے ہیں۔[8] اقبال بہت جلد ایک نظامِ فکر سے وابستہ ہو گئے تھے۔ انھیں ایک نصب العین سے عشق تھا جسے نظر میں رکھے بغیر کلامِ اقبال پر تنقید کا حق ادا نہیں کیا جا سکتا۔[9] اقبال کا سرمایۂ فکر، غالب سمیت، اُنیسویں صدی اور اس سے قبل کے شعرا و اساتذہ کے مضامین و مطالب سے دو امور میں مختلف ہے۔

اُنیسویں اور بیسویں صدیوں کے دوران مغربی علوم، افکار اور نظریات اور صنعتی انقلاب کے اثرات نے، برِعظیم میں، جدید اور قدیم کی کشمکش کو جنم دیا۔ اقبال قدیم اور جدید دونوں پر وسیع، گہری اور محققانہ نظر رکھتے تھے۔ جدید مغربی تہذیب کا انھوں نے براہِ راست مشاہدہ و مطالعہ کیا تھا۔ مغربی افکار و نظریات کے علاوہ انگریزی ادب سے بھی ان کی وسیع و عمیق واقفیت تھی۔ ایک طرف علامہ اقبال کے پاس معانی و افکار کا یہ مواد تھا اور دوسری طرف اسلامی نظریہ و نظامِ زندگی کو انھوں نے نصب العین اور "اسرارِ کتاب" کی تفسیر و تلقین کو شعار بنا لیا تھا۔ انھوں نے مغرب کے علاوہ مسخ شدہ اسلام کو اسلام کی حقیقی روشنی میں پرکھا اور اُمت نیز انسانیت کو وہ منزل دِکھائی جو اسلامی نشاۃِ ثانیہ اور انسانی آزادی، مساوات اور اخوت کی ضامن ہے۔ اساتذۂ زبان کسی ایسی ذمہ داری کے شعور سے بے خبر اور لاتعلق تھے۔ یہ معانی و افکار اُردو شاعری میں نئے اور انقلاب آفریں تھے۔ معترضین یہ نہ جانتے تھے کہ معانی و افکار کا اسلوب اور شعری پیکر سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا جسم و جان کا ہوتا ہے۔ کسی شاعر کو پرکھنے کا معیار ہی یہ ہے کہ اس نے کیا کہا اور کس طرح کہا؟ اس کے معانی و الفاظ اور افکار و اسالیب ہم آہنگ ہیں کہ نہیں؟ اقبال نے عظیم افکار کو پیکرِ شاعری میں اس طرح ڈھالا ہے کہ ان کا کلام فکر و فن کی اکائی و یکتائی کا مظہر بن گیا ہے۔

اقبال کے اہلِ زبان معترضین تا دیر اس معجزۂ فکر و فن کا ادراک نہ کر سکے۔ اگرچہ

اقبال شعری صنعت گری کو حیاتِ انسانی کے تابع رکھتے ہیں تاہم ان کا اسلوبِ شعرگوئی پُر اثر اور سحر آفریں ہے۔ اقبال کی زبان ان کے فکر سے ہم آہنگ اور اعلیٰ وارفع ہے لیکن معترضین جب اقبال کی زبان کو، بزعمِ خود، درست کرتے ہیں تو معجزۂ فن قائم نہیں رہتا اور اقبال کی زبان ان اہلِ زبان کی سطح پر آ جاتی ہے جو قواعد سے واقف لیکن زبان کے تخلیقی استعمال سے ناواقف تھے۔ یہ نکتہ ایک مثال سے واضح ہوگا۔ اقبال کا شعر ہے:

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو، مجھ کو بھی شرمسار کر[10]

اس شعر پر اعتراض کرتے ہوئے سیماب اکبر آبادی نے لکھا کہ " ردیف 'کر'، صیغۂ امر ہے۔ امر کا تعلق ہمیشہ زمانہ حال سے ہوتا ہے۔ پھر 'جب دفترِ عمل پیش ہو'، کے ساتھ امر کا تعلق کیونکر ہو سکتا ہے۔ کہنا یوں چاہیے تھا کہ جب دفترِ عمل روزِ حساب پیش ہو تو خود بھی شرمسار ہونا اور مجھے بھی شرمسار کرنا...... شعر ذرا غور کے بعد ہر پہلو سے اس طرح صحیح ہو سکتا تھا:

حشر میں دفترِ عمل پیش ہے اس کو دیکھ کر
آپ بھی شرمسار ہو، مجھ کو بھی شرمسار کر"

بقول سراج لکھنوی " یہ دعویٰ ہی بے دلیل ہے کہ امر کا تعلق ہمیشہ زمانہ حال سے ہوتا ہے۔"[12] اقبال کا شعر ہر پہلو سے، حتیٰ کہ قواعد کے اعتبار سے بھی، درست ہے اور اس کی زبان معیاری وارفع ہے لیکن سیماب کا اصلاح شدہ مصرع زبان و بیان کے اعتبار سے پست اور قبیح ہو گیا ہے۔[13] اقبال کے ترقی یافتہ فن کو تذکیر و تانیث، روزمرّہ و محاورہ، واحد جمع، ضمائر اور صیغوں وغیرہ کے تناظر میں دیکھنا اور اس میں کیڑے نکالنے کی کوشش کرنا نیز کلامِ اقبال پر غلط اصلاحیں دینا معترضین کی کم نظری اور کم مائیگی کو ظاہر کرتا ہے۔

اقبال کی نظر اُردو اور فارسی ادب پر گہری تھی۔ عربی ادب سے ان کا قریبی تعلق تھا۔ وہ قرآن کی حکمت ہی سے نہیں، اس کے اسلوب سے بھی متاثر تھے۔ انگریزی ادب پر دسترس تھی۔ ایک حد تک سنسکرت اور جرمن ادب کا مطالعہ بھی کیا تھا۔ اقبال اہم ترین ادبی

روایات و معیارات سے آگاہ تھے۔ وہ زبان و ادب کے خلاقانہ استعمال کی بھرپور استعداد رکھتے تھے۔ ان کا فن اتنا ترقی یافتہ ہے کہ روایتی تنقیدی اصطلاحیں اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہیں۔ قدم قدم پر محسوس ہوتا ہے کہ ''آبگینہ تندیٔ صہبا سے پگھلا جائے ہے۔'' صورتِ حال جب یہ ہو تو کسی ایک زبان کی ادبی تنقید کو معیار تصور کر کے کلامِ اقبال کا منصفانہ تجزیہ محال ہے۔ کلیم الدین احمد نے انگریزی شعرا کو معیار مان کر کلامِ اقبال کے خلاف فتوے صادر کیے ہیں۔ اقبال کے مقابلے میں چھوٹے شاعروں کو، ہر اعتبار سے، معیار ماننے کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ کلیم الدین کی تنقید تخریب بن گئی ہے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی نے ''اقبال اور عالمی ادب'' لکھ کر موصوف کے غلط تصورات، تنقیدی نارسائیوں اور فریب پر مبنی دعووں کا پردہ چاک کر دیا ہے۔

اقبال کی زبان میں بعض جدید لکھنے والوں نے بھی، بزعمِ خود، قواعد کی غلطیاں نکالی ہیں۔[۱۴] اقبال کے فن پر اعتراضات کا جائزہ لیتے ہوئے ایسے عنوانات قائم رکھے گئے ہیں جن کے تحت یا جن کے تناظر میں اقبال پر اعتراضات کی بوچھاڑ کی گئی تھی۔ جملہ اعتراضات کا احاطہ کرنا یہاں پیشِ نظر نہیں ہے، یہ خاصا وسیع کام ہے۔[۱۵] تاہم اعتراضات کے نمونے بڑی حد تک سامنے آ گئے ہیں۔ کوشش کی گئی ہے کہ اگر کسی اہلِ زبان کے اعتراض کا جواب کسی دوسرے اہلِ زبان نے دیا ہے تو اس کا ذکر شامل ہو جائے۔ روزمرّہ و محاورہ اور امورِ قواعد کی رو سے کلامِ اقبال کو پرکھنا پرانا طریقہ ہے۔ اس سے اقبال کے ترقی یافتہ فن کا ادراک نہیں ہو پاتا لیکن اوّلاً زیادہ تر اعتراضات اسی ضمن میں ہیں اور ثانیاً قواعدِ زبان کو نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ صحتِ زبان کا بنیادی تعلق روزمرّہ و محاورہ اور قواعد کے امور سے ہوتا ہے۔ اس ضمن میں اساتذۂ زبان کو نظر انداز کرنا بھی مناسب نہیں۔ خود اقبال نے اہلِ زبان اساتذہ کی سند سے انکار نہیں کیا، البتہ جدید دور میں اساتذہ کی جگہ ترقی زبان کے اداروں نے مرکزی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ اقبال نے اُردو اور فارسی شاعری کے بنیادی عناصر اور کارآمد روایات کو قبول کیا ہے اور ان سے کام لیا ہے۔[۱۶] تاہم اپنے فکری سرمائے کو شعری پیکر عطا کرتے ہوئے مروّجہ الفاظ اور اصطلاحات کو اکثر نئے معنی دے دیے ہیں۔

متروک الفاظ، واحد جمع، تعقید، تذکیر و تانیث، حشو و زوائد، روزمرّہ و محاورہ اور عروض و قافیہ وغیرہ امور میں کلامِ اساتذہ کو پیش نظر رکھنا ضروری اور مفید ہے، تاہم اُردو زبان ترقّی کی شاہراہ پر گامزن رہی ہے۔ اس ترقّی و توسیع میں اقبال کا اپنا حصہ وقیع ہے اور اقبال کو مستند ماننے میں تامّل نہیں کرنا چاہیے۔ اقبال نے نئی تراکیب، نئے محاورے، نئی تلمیحات، نئے استعارات، نئی علامات اور نئی اصطلاحات وضع اور استعمال کی ہیں۔ ان سے بدکنے کی ضرورت نہیں۔ "اودھ پنچ" کا "صبح روشن" کی ترکیب پر اعتراض کرنا روا نہیں تھا۔[17] اسی طرح تذکیر و تانیث کے ضمن میں دہلی و لکھنؤ کا فرق و اختلاف معلوم و معروف ہے، چنانچہ کسی ایک دبستان کی پیروی کے بجائے اقبال، اپنے ذوق کے مطابق، "غار" یا "پرہیز" کو مؤنث کے طور پر لیں تو اس پر معترض ہونا ناروا ہے۔ انیس نے بُلبُل کو مذکر باندھا ہے اور غالب و اقبال کے ہاں یہ لفظ مؤنث ہے۔[18] اس سے کوئی بڑا فرق نہیں پڑتا۔ بہتر یہ ہے کہ ترقّیِ اُردو کے ادارے مشترکہ طور پر جملہ اختلافی امور کا حتمی فیصلہ کر دیں۔ ایسا کرتے ہوئے سب سے زیادہ اہمیت میر، غالب اور اقبال کو ملنی چاہیے۔ جو شاعر جتنا بڑا ہوتا ہے زبان پر اس کے اثرات اتنے ہی زیادہ ہوتے ہیں۔ عبدالرحمٰن بجنوری نے لکھا ہے کہ شیکسپیئر اور غالب کا کام قواعدِ زبان کی پابندی نہیں ہے۔ یہ قواعدِ زبان کا کام ہے کہ ان کی پابندی کرے۔"[19] یہ ایک صائب رائے ہے اور اس کا اطلاق اقبال پر بھی ہوتا ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ ڈاکٹر گیان چند نے اندازے سے اس مقطعے والی غزل کو ۱۹۰۱ء کے کلام میں جگہ دی ہے۔ (دیکھیے، ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۷۹)

۲۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۵۲

۳۔ علامہ اقبال نے سید سلیمان ندوی کے نام اپنے خط مؤرخہ ۱۰ر اکتوبر ۱۹۱۹ء میں لکھا تھا کہ ''کلام میں بہت سا حصہ نظر ثانی کا محتاج ہے، لیکن اور مشاغل اتنی فرصت نہیں چھوڑتے کہ ادھر توجہ کر سکوں، تاہم جو کچھ ممکن ہے کرتا ہوں، شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں، مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس، اس بات کو مدِ نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں...... آرٹ (فن) غایت درجہ کی جانکاہی چاہتا ہے، اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لیے ممکن نہیں۔'' (اقبال نامہ، حصہ اول، صفحہ ۱۰۸)

۴۔۵۔ دیکھیے، عرضِ حال از عرش ملسیانی، مشمولہ ''اقبال کی خامیاں''

۶۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۳۲

۷۔ ان پوری نظموں کا مطالعہ ضروری اور مفید ہے، تاہم اقبال کے نظریۂ فن کی اجمالی وضاحت کے لیے چند منتخب اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا
سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے! (سرود - ضربِ کلیم)

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا! (فنونِ لطیفہ - ضربِ کلیم)

تاثیرِ غلامی سے خودی جس کی ہوئی نرم
اچھی نہیں اس قوم کے حق میں عجمی لَے! (شاعر - ضربِ کلیم)

ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار! (ہنروران ہند - ضربِ کلیم)

نوا کو کرتا ہے موجِ نفس سے زہر آلود
وہ نے نواز کہ جس کا ضمیر پاک نہیں! (موسیقی - ضربِ کلیم)

وہ شعر کہ پیغامِ حیاتِ ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا صُورِ سرافیل! (شعر - ضرب کلیم)

۸۔ اقبال کہتے ہیں: وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں / خدا مجھے نفسِ جبرئیل دے تو کہوں (بالِ جبریل، صفحہ ۴۳) نیز: تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا / کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر! (بالِ جبریل، صفحہ ۷۸)

۹۔ اقبال کا عشق اساتذۂ زبان کے عشق سے نہ صرف مختلف ہے بلکہ انسانی عظمت و رفعت کے لیے ناگزیر بھی ہے۔ عشق کی آگ بجھ جائے تو مسلمان راکھ کا ڈھیر ہو جاتا ہے: بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے / مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے (ساقی نامہ - بالِ جبریل)
چند اور اشعار دیکھیے:

شوق مری لے میں ہے، شوق مری نے میں ہے
نغمۂ اللّٰہ ھُو میرے رگ و پے میں ہے (بالِ جبریل، صفحہ ۱۳)
دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو
عجب چیز ہے لذتِ آشنائی! (طارق کی دعا - بالِ جبریل)
نگاہِ شوق میسر نہیں اگر تجھ کو
ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی! (نگاہِ شوق - ضربِ کلیم)

اس تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں کہ اقبال کا عشق، تصورِ خودی کا ناگزیر و نمایاں ترین عنصر ہے۔ عشق ہی دراصل جہد و عمل کا محرک جذبہ ہے۔

۱۰۔ بالِ جبریل، صفحہ ۹

۱۱-۱۲۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۹۵-۲۹۶
سراج نے میر کے اشعار نقل کر کے بتایا ہے کہ امر کا تعلق ماضی و مستقبل سے بھی ہوتا ہے۔

۱۳۔ تبدیل شدہ مصرعے کی پہلی قباحت یہ ہے کہ دفترِ عمل ابھی پیش نہیں ہوا لیکن سیماب کا کہنا ہے کہ پیش ہے۔ دوسری قباحت یہ ہے کہ جب یہ بات بروزِ حشر خدا سے کہی جا رہی ہے تو ''حشر میں'' ...... ''اس کو'' وغیرہ حشو و زوائد ہیں۔ سراج نے لکھا ہے کہ پیش ہونے میں دیکھنے کا مفہوم شامل ہے چنانچہ ''دیکھ کر'' بھی زائد ہے۔ نیز دونوں مصرعوں میں ردیف ''کر'' ہو گئی ہے جو خلافِ فصاحت ہے۔ (دیکھیے: اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۹۶)

۱۴۔ مثلاً دیکھیے (i) ''اقبال - ایک مطالعہ'' از ڈاکٹر علی حیدر مشمولہ ''اقبال ...... فکر و فن'' مرتبہ سید اطہر شاہ، ادارۂ تحقیقاتِ عربی و فارسی، پٹنہ، ۱۹۸۸ء (ii) اقبال مجددِ عصر، ڈاکٹر سہیل بخاری، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء

۱۵۔ زیرِ نظر تحقیقی کام میں فنی اعتراضات پر مشتمل کتب کا بالاستیعاب جائزہ و پیش نہیں کیا گیا۔ یہ کام اتنا وسیع ہے کہ پی ایچ ڈی کی سطح پر اسے مکمل کرنے کی اب بھی ضرورت ہے۔ کچھ کام ہو چکا ہے۔ مثلاً کلیم الدین احمد کے اعتراضات کا جواب ڈاکٹر عبدالمغنی نے دیا ہے اور گوشہ نشین کی کتب کا جائزہ راقم نے پیش کیا ہے۔ تاہم ''اقبال کی خامیاں''، رسالہ ''شاعر'' آگرہ (مئی جون ۱۹۳۵ء) میں شامل معترضانہ مضامین اور دوسرے متعدد مضامین ایسے ہیں جن کا بالاستیعاب جائزہ لیا جانا چاہیے۔ علاوہ ازیں اقبال کے فن پر کتب و رسائل میں اعتراضات بکھرے ہوئے ہیں۔ مزید تلاش سے مزید مواد مل سکتا ہے۔ محقق کے لیے ضروری ہوگا کہ اسے اقبالیات کے علاوہ زبان و ادب نیز لسانیات و صوتیات پر دسترس ہو۔ اسے لکھنؤ جا کر ''اودھ پنچ'' کا پورا ریکارڈ دیکھنا پڑے گا۔ اقبال کی فارسی شاعری پر زبان و بیان کے ضمن میں ہندوستان کے علاوہ ایران میں بھی اعتراضات ہوئے۔ ایرانی اہلِ زبان کے اعتراضات تلاش کرنے کے لیے طہران جانا بھی ضروری ہے۔

۱۶۔ مثلاً ردیف قافیے کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط تو لازمی ہے، اگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے۔ البتہ نظم ردیف کی محتاج نہیں۔'' عروض کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ''اگر ہم نے پابندیٔ عروض کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ ہی منہدم ہو جائے گا۔'' (اقبال نامہ، حصہ اوّل، صفحات ۲۷۹، ۲۸۰)

۱۷۔ ''طلوعِ اسلام'' کا مطلع ہے: دلیلِ صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی/ افق سے آفتاب اُبھرا گیا دورِ گراں خوابی! اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا یہ ولولہ خیز خیر مقدم ہے اور اس کے لیے ''صبحِ روشن'' کا پُر اثر استعارہ استعمال کیا گیا ہے۔ فکر و بصیرت کی اس بلندی اور زبان و بیان کے اس اعجاز کی تحسین تو کجا، ''اودھ پنچ'' نے اعتراض کیا کہ ''صبحِ روشن'' بھی نئی ترکیب ہے۔ دنیا صبحِ صادق اور صبحِ کاذب کے سوا کسی تیسری صبح سے ناواقف ہے۔ ہاں روزِ روشن البتہ زباں زدِ خاص و عام ہے۔ شاید صبحِ روشن اس کا ابتدائی حصہ ہو، مگر مشکل یہ ہے کہ ہم اتنے جدید النظر نہیں جو دن کو تارے دیکھنے لگیں۔'' (بحوالہ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۳۶)

پہلے مصرعے میں ستاروں کی تنک تابی کا ذکر ہے جو دلیلِ صبحِ روشن ہے۔ دوسرے مصرعے میں ایک یقینی واقعے کو ماضی کے صیغے میں بیان کر دیا ہے اور یہ اسلوب قرآن حکیم سے ماخوذ ہے۔ قطعِ نظر اس کے کیا ''صبحِ روشن'' جیسی عمدہ و اثر آفریں ترکیب کو محض اس لیے ہدف اعتراض بنانا چاہیے کہ یہ ترکیب نئی ہے، جبکہ ہر ترکیب ابتدا میں نئی ہوتی ہے۔

۱۸۔ انیس کا مصرع ہے: بلبل چہک رہا تھا ریاض رسول میں...... اقبال کہتے ہیں: ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا...... مرزا غالب لکھتے ہیں کہ "بلبل میرے نزدیک مؤنث ہے۔جمع اس کی بلبلیں،..... طوطی بولتا ہے۔بلبل بولتی ہے۔" (بنام میر مہدی، اُردوئے معلی، حصہ دوم، مرتبہ مرتضے حسین فاضل، صفحہ ۹۷۰)

۱۹:۔ محاسنِ کلامِ غالب، صفحہ ۱۵

☆......☆......☆

دوسرا باب

زبان و بیان پر اعتراضات کے نمایاں پہلو

قدیم طرزِ تنقید جس کی جھلک اب بھی دکھائی دے جاتی ہے، روزمرّہ، محاورہ، تذکیر و تانیث، واحد جمع، متروکات، تعقید، لفظی سقم، نامانوس تراکیب، حشو و زوائد، تخالفِ زمانہ، تخالفِ ضمائر، فارسیت، مشکل پسندی اور ابہام، معنوی لغزشیں اور مہمل گوئی سے بحث کرتی ہے۔ قدیمیوں نے انھی حوالوں سے کلامِ اقبال کو ہدفِ اعتراض بنایا۔ اقبال کی زبان اور ان کے اندازِ بیان پر جو اعتراضات ہوئے، ان کا جائزہ انھی عنوانات کے تحت اگلے اوراق میں پیش کیا گیا ہے۔

روزمرّہ

بانگِ درا کی نظم ''صدائے درد'' کا شعر ہے: جس کے پھولوں میں اخوّت کی ہوا آئی نہیں/اس چمن میں کوئی لطفِ نغمہ پیرائی نہیں ''تنقیدِ ہمدرد'' نے لکھا کہ ''یہ ہوا آنا کیا محاورہ ہے۔''[1] میر نیرنگ انبالوی نے جواب دیا: ''کیا ضروری ہے کہ محاورہ ہی ہو۔''[2] اقبال نے لکھا کہ ''ہوا آنا' محاورہ اُردو نہ ہوگا۔ میرا مقصد بھی تو محاورہ نہیں ہے۔''[3] اصل سوال یہ ہے کہ ''ہوا آنا'' اُردو روزمرّہ کے مطابق ہے یا نہیں۔ سند کے طور پر اقبال نے ظفر دہلوی کا یہ شعر نقل کیا:

خدا جانے سحر کس کی گلی سے یہ ہوا آئی
حباب آسا جو میرا ہو گیا ہے پیرہن ٹھنڈا[4]

جواب الجواب کے طور پر ''تنقیدِ ہمدرد'' نے لکھا: ''ایسی حالت میں کہنا چاہیے:

''جس کے پھولوں کو اخوت کی ہوا تک نہ لگی۔'' نیز یہ کہ ''ظفر مرحوم کے شعر کا محاورہ درست ہے اور اقبال کے ہاں غلط۔''[5] حکیم برہم کی یہ رائے اپنے زعم کی تسکین کے علاوہ اہلِ زبان ہونے کا رعب ڈالنے کے مترادف ہے ورنہ ''ہوا آنا'' اور ''ہوا لگنا'' دونوں کی الگ الگ لغوی حیثیت ہے۔[6] اور دونوں درست ہیں۔[7] اگر کسی کی گلی سے ہوا آ سکتی ہے تو چمن کے پھولوں میں بھی آ سکتی ہے۔

۲

اقبال کا ایک شعر حسب ذیل شکل میں بھی نقل ہوا ہے:

لگتی ہے چوٹ دل پر آتا ہے یاد جس دم
شبنم کا صبح آ کر منہ پھول کا دھلانا[8]

''اودھ پنچ'' نے اسے درج کر کے لکھا تھا کہ ''اس محل پر شبنم سے منہ کا دھونا زیادہ فصیح تھا مگر شاعر کی جانے بلا...... شبنم کا آنا بھی نیا محاورہ ہے۔ شبنم گرتی ہے۔ اوس پڑتی ہے۔''[9] ''تنقید ہمدرد'' اور ''اودھ پنچ'' دونوں نے روزمرہ اور محاورہ کا وہ فرق و امتیاز نظر انداز کیا ہے جس کی توضیح الطاف حسین حالی نے ''مقدمہ شعر و شاعری'' میں کی۔[10] اوس پڑنا بمعنی شبنم گرنا روزمرہ ہے جبکہ اوس پڑنا بمعنی افسردگی چھانا محاورہ ہے۔[11] اقبال نے نہ محاورہ باندھا ہے اور نہ روزمرّہ کی خلاف ورزی کی ہے۔ اگر وہ ''شبنم پڑنا'' لکھتے تو روزمرّہ کی خلاف ورزی ہوتی۔ اقبال کا بیان کسی تنگ دائرے میں محدود نہیں ہے۔ شعر کا دوسرا مصرع ایک شاعرانہ تخیل ہے جو استعارے کی زبان میں بیان ہوا ہے۔

''ایک آرزو'' میں یہی دلکش تخیل اس طرح بیان ہوا ہے: پھولوں کو آئے جس دم شبنم وضو کرانے / رونا مرا وضو ہو، نالہ مری دعا ہو

۳

حکیم شمس الدین احمد لکھنوی نے اپنے مضمون ''اقبال کی اُردو'' میں روزمرّہ کے حوالے سے اقبال پر سات اعتراضات کیے۔[12] تفصیل یہ ہے:

'خضرِ راہ' کا شعر ہے: تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار / لا کہیں سے ڈھونڈھ

کر اسلاف کا قلب و جگر۔ اعتراض ''تا'' کے استعمال پر ہے، جبکہ اُردو میں تا اور تا کہ دونوں درست ہیں۔ ۱۳ ''ہمالہ'' کا مصرع ہے: برف نے باندھی ہے دستارِ فضیلت تیرے سر۔ معترض کے نزدیک کسی کے سر باندھنا نہیں کہتے' بلکہ سر پر باندھنا محاورہ ہے۔ بلاشبہ ''سر پر باندھنا'' ہی روزمرّہ کے مطابق ہے۔ اقبال کے مصرعے میں ''پر'' محذوف ہے اور یوں ایجاز کی صورت پیدا ہوئی ہے۔ ''ماہِ نو'' کا مصرع ہے: ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آبِ نیل۔ اعتراض یہ ہے کہ ''بروئے آبِ نیل'' یا ''روئے آبِ نیل پر'' ہونا چاہیے۔ یہاں بھی ''پر'' محذوف ہے۔ ''سرگذشتِ آدم'' کا مصرع ہے: کیا قرار نہ زیرِ فلک کہیں میں نے۔ اعتراض یہ ہے کہ ''قرار لینا محاورہ ہے، قرار کرنا نہیں بولتے''...... قرار کرنا بولتے تو ہیں لیکن عہد کرنا کے معنوں میں، ''آرام کرنا'' کے معنوں میں ''قرار لینا'' ہی روزمرّہ کے مطابق ہے۔ خواجہ شمس الدین احمد کا یہ اعتراض درست ہے۔

''شمع و پروانہ'' کا مصرع ہے: پروانہ تجھ سے کرتا ہے اے شمع! پیار کیوں؟ اعتراض یہ ہے کہ ''کسی کو پیار کرنا بولتے ہیں۔ کسی سے پیار کرنا نہیں۔'' ''عشق اور موت'' کے مصرعے: کہیں شاخِ ہستی کو لگتے تھے پتے۔ پر اعتراض ہوا کہ ''شاخ کو غلط ہے' شاخ میں ہونا چاہیے۔'' ''گورستانِ شاہی'' کے مصرعے: زندگی کی شاخ سے پھوٹے' کھلے' مرجھا گئے! پر اعتراض یہ ہے کہ ''شاخ سے پھوٹنا'' غلط ہے۔ ''شاخ میں پھوٹنا'' چاہیے۔

''کسی سے پیار کرنا'' اور ''شاخ سے پھوٹنا'' غلط کیوں؟ اس ضمن میں اقبال ہی کو سند ماننے میں تامل کیوں؟

۴

حضرت جراح (جوش ملسیانی) نے روزمرّہ کے حوالے سے اقبال پر کم و بیش بیس اعتراض کیے ہیں۔ ان میں سے بعض درست ہیں اور بعض درست ہونے کے باوجود معمولی اور ناقابلِ التفات ہیں۔ ۱۴ اکثر اعتراضات سطحی، غلط اور لغو ہیں۔ ملسیانی کا پہلا اور خاص اعتراض اقبال کے اس مصرعے پر ہے: چارہ گر دیوانہ ہے' میں لا دوا کیونکر ہوا۔ ۱۵ اعتراض یہ ہے کہ ''مرض لا دوا ہوتا ہے مگر یہاں مریض لا دوا ہو گیا ہے۔'' ۱۶ سراج لکھنوی

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "میں قابلِ علاج ہوں۔ میرا مرض اتنا بڑھ گیا ہے کہ لادوا ہوں۔ یہ جملے روزمرّہ میں داخل ہیں اور کثیر الاستعمال ہیں۔" سراج نے درست وضاحت کی کہ یہ مجاز مرسل کی ایک قسم ہے جہاں بجائے سبب کے مسبب کا ذکر کیا گیا جیسے دن نکل آیا کہتے ہیں جبکہ نکلتا آفتاب ہے۔[17]

"بانگِ درا" کی نظم "پھول" کا شعر ہے: تمنا آبرو کی ہو اگر گلزارِ ہستی میں/ تو کانٹوں میں اُلجھ کر زندگی کرنے کی خو کر لے۔ ملسیانی نے لکھا ہے کہ "زندگی بسر کرنا زبان ہے، زندگی کرنا کسے کہتے ہیں۔"[18] یہ اعتراض بھی غلط ہے...... "زندگی کرنا" کے ضمن میں سراج نے دو اور بشیر نکودری نے متعدد اسناد پیش کی ہیں۔[19] نکودری کی پیش کردہ مثالوں میں میر کا یہ شعر: جب نام ترا لیجیے تب چشم بھر آوے/ اس زندگی کرنے کو کہاں سے جگر آوے۔ اور ڈپٹی نذیر احمد کا یہ جملہ شامل ہیں: "جس طرح پر اس خاندان کے لوگ زندگی کرتے ہوئے فرض کیے گئے وہ ایک سچا بلا تامّل نمونہ ہے۔"

"تصویرِ درد" اور "نیا شوالہ" کے مصرعے ہیں:

یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے بُرا تو نے
پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے

ملسیانی نے لکھا ہے کہ "ایک جگہ تو نے سمجھا ہے اور ایک جگہ تو سمجھا ہے کہا گیا۔ پہلا استعمال غلط اور متروک ہے۔ دوسرا درست ہے۔"[20] سراج نے مثالیں دے کر وضاحت کی ہے کہ "تو نے سمجھا" اور "تو سمجھا" دونوں صحیح ہیں اور دونوں اپنے اپنے محل پر بولے جاتے ہیں۔[21]

اقبال نے کہا ہے: قومیں کچل گئی ہیں جس کی رواروی میں...... چلنے والے نکل گئے ہیں/ جو ٹھہرے ذرا کچل گئے ہیں...... کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں میں تاجِ سرِ دارا۔[22] جوش ملسیانی کا اعتراض یہ ہے کہ پہلی دو مثالوں میں کچلنا کا استعمال غلط ہے...... تیسری میں درست ہے۔[23]

سراج لکھنوی نے معترض سے اختلاف کیا ہے اور لکھا ہے کہ "کیا اس جملے کی صحت

میں اہلِ زبان کو کلام ہو سکتا ہے؟ وہاں اتنی بھیڑ تھی کہ کئی بچے اور کئی آدمی کچل گئے۔"[۲۴] بشیر نکودری نے پنڈت رتن ناتھ سرشار کی نثر سے دو مثالیں بطور سند پیش کی ہیں اور فانی بدایونی کا یہ شعر بھی نقل کیا ہے: آتی ہے خاکِ جادۂ ہستی سے بوئے دل/کس آرزو بھرے کی تمنا کچل گئی/یعنی کچلی گئی۔[۲۵]

اقبال کی نظم "عقل ودل" کا شعر ہے:

بوند اک خون کی ہے تو لیکن
غیرتِ لعلِ بے بہا ہوں میں

جوش ملسیانی کے نزدیک "لہو کی بوند" زبان ہے۔ خون کا قطرہ زبان ہے۔ خون کی بوند ٹکسال باہر۔"[۲۶] سراج لکھنوی کے بقول "خون کی بوند بھی زبان کا لفظ ہے اور اہلِ زبان کی زبانوں پر برابر جاری ہے۔ اعتراض ناواقفیت پر مبنی ہے۔" سراج نے سند میں دو شعر لکھے ہیں۔[۲۷]

"گورستانِ شاہی" کا ایک مصرع ہے: اے ہوس! خوں رو کہ ہے یہ زندگی بے اعتبار۔ ملسیانی کے خیال میں "خون کے نون کا اعلان ہونا چاہیے۔"[۲۸] سراج لکھتے ہیں کہ نظم میں "خون" بہ تخفیف نون اکثر استعمال ہوتا ہے۔ بطور سند آتش کا شعر نقل کیا ہے:

عشق کے صدمے اُٹھانے کو جگر بھی چاہیے
خوں ہوا میری طرح آتش کسی کا دل کہاں

سراج کا اپنا مصرع ہے: خوں کی اک بوند نہیں چھوڑی قسم کھانے کو[۲۹]

اقبال کی نظم "مسلم" کا مصرع ہے: آشکارا ہیں مری آنکھوں پہ اسرارِ حیات۔ ملسیانی کے نزدیک "آنکھوں میں آشکارا کہنا چاہیے۔"[۳۰] اس اعتراض کو سراج لکھنوی نے لغو قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "آنکھیں بینائی کی فاعل ہیں۔ لہٰذا فاعل پر انکشافِ فعل درست ہے۔"[۳۱]

۵

روزمرّہ کے حوالے سے سیماب اکبرآبادی، عبدالسلام ندوی اور سہیل بخاری

وغیرہ کے اعتراضات بھی ہیں۔ سیماب کا اعتراض اقبال کے اس شعر پر ہے:

پریشاں ہو کے میری خاک آخر دل نہ بن جائے!
جو مشکل اب ہے یارب پھر وہی مشکل نہ بن جائے! ۳۲

اقبال نے ایک گہری بات اعلیٰ زبان میں بیان کی ہے لیکن سیماب معترض ہیں کہ "پھر وہی مشکل نہ بن جائے۔" خلاف محاورہ ہے...... (یعنی خلافِ روز مرّہ ہے) اقبال سے کچھ سیکھنا تو درکنار معترضین نے صحیح کو بھی غلط کہا۔ اثر لکھنوی نے سیماب کے اعتراض پر یہ تبصرہ کیا ہے:

"یہ عجیب مشکل ہے کہ مشکل کے ساتھ، پیش آنے کے سوا، اور کچھ نہ ہو۔ مشکل رونما نہ ہو، مشکل صورت پذیر نہ ہو، مشکل پیدا نہ ہو...... شاعر کا مدعا یہ ہے کہ میری خاک پریشان ہو کر دوبارہ دل کی صورت اختیار نہ کر لے اور جس مشکل سے نجات پانے کو میں خاک ہو گیا وہی مشکل، خاک کے ذرّوں کے اجتماع سے، دوبارہ مرتب یا رونما نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ مشکل پیش نہ آنا کہنے سے یہ مفہوم ادا ہی نہ ہوتا' پیش آنے سے اجتماعِ ذرات میں ظہورِ ترتیب کا پہلو نہ نکلتا۔" ۳۳

عبدالسّلام ندوی کا پہلا اعتراض "قافلہ ہو نہ سکے گا کبھی ویراں تیرا" ۳۴ پر ہے۔ لکھتے ہیں کہ "قافلہ ویران ہونا اُردو کا محاورہ نہیں، قافلہ لٹنا محاورہ (یعنی روز مرّہ) ہے۔" ۳۵ قافلہ لٹنا بے شک روز مرّہ کے مطابق ہے لیکن اقبال کے معنوی تناظرات "ویران ہونے" سے وابستہ ہیں۔ ۳۶ عبدالسّلام ندوی کا دوسرا اعتراض بانگِ درا کی نظم "ساقی" کے اس شعر پر ہے:

نشا پلا کے گرانا تو سب کو آتا ہے
مزا تو جب ہے کہ گرتوں کو تھام لے ساقی

لکھتے ہیں کہ "نشا پلانا لکھنؤ کا محاورہ نہیں۔ غالباً پنجابی محاورہ ہوگا۔" ۳۷ اعتراض درست نہیں ہے۔ مولانا اتنی بات نہیں سمجھ سکے کہ "نشا پلانا" مجازِ مرسل ہے اور روز مرّہ کے مطابق بھی ہے۔ ۳۸

ان کا تیسرا اعتراض اس شعر پر ہے: خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر/ لبِ خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ۔[۳۹] لکھتے ہیں کہ "ساتھ ہی" ہونا چاہیے۔ یہ اعتراض معمولی نوعیت کا ہے۔

ڈاکٹر سہیل بخاری رقم طراز ہیں:

"اقبال نے اُردو کا روزمرّہ کافی حد تک بدل دیا ہے۔ مثلاً اُردو کے جملوں میں حسبِ موقع وضرورت افعالِ معاون 'ہے' — 'ہیں' — 'تھا' — 'تھی' — 'تھیں' وغیرہ بالالتزام بولے جاتے ہیں۔ ان کے بغیر جملے نامکمل اور ناقص سمجھے جاتے ہیں لیکن اقبال نے اپنے کثیر تعداد اشعار اور مصرعوں میں ان افعال کے بغیر صرف اسما وصفات وغیرہ سے ہی کام نکالنے کی کوشش کی ہے اور اُردو کی پابندی کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے جس سے جملے دُم بریدہ ہو گئے ہیں۔"[۴۰]

یہ اعتراض کہ اقبال کے جملے دُم بریدہ ہو گئے ہیں کلامِ اقبال کے ایجاز واعجاز سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ جس وصف کی تحسین ہونی چاہیے اسے ہدفِ اعتراض بنایا گیا ہے۔ اس نکتے پر مزید بحث "حشو وزوائد" کے زیرِ عنوان آ رہی ہے۔

'نے'، 'سے' اور 'کو' کا استعمال

اقبال کی ۱۹۰۱ء کی ایک نظم بعنوان "دردِ دل یا یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے" کے چند شعر ہیں:

چشمِ طفلی نے جب تجھے دیکھا — کہہ دیا خواب کو کہ خواب ہے تو
کم سِنوں کو یہ کہہ رہا ہے ہلال — "لو میاں! شب بخیر، عید ہے کل"
آرزو یاس کو یہ کہتی ہے — اک مٹے شہر کا نشاں ہوں میں
حال اپنا اگر تجھے نہ کہیں — اور رکھیں اسے کہاں کے لیے[۴۱]

''تنقیدِ ہمدرد'' نے نشاندہی کی کہ:

(i) ''خواب کو'' - ''کم سنوں کو'' اور ''یاس کو'' غلط ہے۔ ''کو'' کی جگہ ''سے'' لکھنا چاہیے۔

(ii) تجھے غلط ہے۔ تجھ سے لکھنا چاہیے۔

ایک اور اعتراض ''نے'' کے استعمال پر کیا۔ اقبال کی نظم ''دین و دنیا'' (۱۹۰۲ء) کا شعر ہے:

میں نے یہ پوچھا کہ حضرت آپ کو فرصت تو ہے
نظم چھپوانی ہے میں نے اک ذرا سا کام ہے

''تنقیدِ ہمدرد'' نے مصرعِ ثانی میں ''نے'' کے استعمال کو، بجا طور پر، ہدفِ تنقید بنایا۔[۴۲] اس مقام پر ''نے'' کا استعمال صریح غلطی تھی اور اقبال نے اسے تسلیم کر لیا۔[۴۳] تاہم 'کو' اور 'سے' دونوں کے استعمال کو درست قرار دیا اور اپنے مؤقف کی تقویت کے لیے اساتذہ کے شعر بطور سند پیش کیے۔[۴۴] ''تنقیدِ ہمدرد'' نے مزید وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ کہاں 'کو' اور 'سے' دونوں کا استعمال درست ہے اور کہاں 'سے' کا استعمال درست اور 'کو' کا غلط ہے۔[۴۵] اسی طرح 'تجھے' کے بجائے 'تجھ سے' کی صحت پر اصرار کیا۔

اگرچہ 'سے' اور 'کو' کے استعمال میں اہلِ زبان بھی بے احتیاطی کر رہے تھے۔[۴۶] لیکن ''تنقیدِ ہمدرد'' کے درست مؤقف کو اقبال کے حامیوں نے بھی درست قرار دیا۔[۴۷] اور اس بحث و تمحیص کا یہ فائدہ ہوا کہ آئندہ کے لیے 'کو' اور 'سے' کے استعمال کا قاعدہ مقرر ہو گیا۔

یہ بات پیشِ نظر رہے کہ مذکورہ غلطی کا ارتکاب اہلِ زبان بھی کر رہے تھے۔ نیز اقبال کے مندرجہ بالا اشعار ان کے منسوخ کلام کا حصہ ہیں۔ اُس وقت ان پر اعتراض روا تھا لیکن اگر کوئی ان اشعار پر اب اعتراض کرے تو غلط ہو گا۔

محاورہ

کلامِ اقبال پر، محاوروں کے ضمن میں، اعتراضات کی تعداد زیادہ نہیں، اگرچہ شور زیادہ رہا ہے۔[48] "تنقیدِ ہمدرد" نے اس شعر کو ہدف اعتراض بنایا:

اقبال! عشق نے مرے سب بل دیے نکال
مدت سے آرزو تھی کہ سیدھا کرے کوئی[49]

معترض نے لکھا...... "معلوم نہیں کہ حضرت اقبال سیدھا کرنے کے کیا معنی سمجھے ہوئے ہیں کہ انھوں نے اس قدر پست آرزو کے اظہار میں مطلق تامل نہ کیا۔"[50] اقبال نے جواباً لکھا کہ...... "معلوم نہیں کہ آپ کا اعتراض اس مصرع کی زبان پر ہے یا مفہوم پر۔ "سیدھا کرنا" کے معنی یہاں وہی مراد لیے گئے ہیں جو میر ممنون دہلوی کے اس شعر میں ہیں: ترے قامت نے کیا خوب ہی سیدھا اس کو/ سرو گلشن کو بہت دعویٰ رعنائی تھا۔"[51] اس تسلی بخش جواب اور اس شعر کو ترک کر دینے کے باوجود جوش ملسیانی نے بھی اس پر اعتراض کیا۔ ملسیانی کے نزدیک "سیدھا کرنا زدوکوب کرنے کو کہتے ہیں۔ نیز یہ محاورہ عامیانہ زبان کا ہے۔"[52] عامیانہ زبان میں محاورے کے مفہوم کے پیش نظر عرش ملسیانی نے لکھا کہ "اقبال تیرے عشق نے سب بل دیے نکال/ مدت سے آرزو تھی کہ سیدھا کرے کوئی۔ ایسے اشعار پر ملامت انگیز تنقید ہوئی تو انھیں خارج کرنا پڑا۔"[53]

اس ملامت انگیز تنقید کی وجہ مذکورہ محاورے کا ایک گندا مفہوم تھا جو لکھنؤ کے خاص جنسی ماحول کے باعث مشہور رہا ہے۔ معیاری لغات میں ایسا کوئی مفہوم درج نہیں۔ نوراللغات میں "سیدھا کرنا" کے حسب ذیل معانی بیان ہوئے ہیں:

(۱) راہِ راست پر لانا، کجی دور کرنا
(۲) نشانہ لگانے کے لیے تیر یا بندوق کو ہدف کے مقابل کرنا
(۳) مار کوٹ کر ٹھیک کرنا

اقبال نے پہلے مفہوم میں "سیدھا کرنا" کا محاورہ استعمال کیا اور سند میں اساتذہ

کی دو مثالیں پیش کیں۔ یہ بھی لکھا کہ ''اصل میں سیدھا کرنا فارسی محاورہ ''راست کردن'' کا ترجمہ ہے اور یہ محاورہ صوفیائے کرام کے اشعار میں بکثرت پایا جاتا ہے۔'' نور اللغات میں، اس معنی میں، اس محاورے کا استعمال جلیل اور رند کے اشعار میں دکھایا گیا ہے۔ یہ اشعار مندرجہ ذیل ہیں:

کیا ہزاروں کو سیدھا فلک کی گردش نے
مرا نصیب مگر راہ پر نہیں آتا
کون یوں شانہ سے ہر وقت کرے گا سیدھا
خوب بل کھائے گی وہ زلفِ دوتا میرے بعد

۲

''ایک پہاڑ اور گلہری'' کا شعر ہے: کوئی پہاڑ یہ کہتا تھا اک گلہری سے / تجھے ہو شرم تو پانی میں جا کے ڈوب مرے۔ حکیم شمس الدین احمد نے لکھا کہ ''شرم دلانے کے موقع پر خالی پانی میں ڈوبنا یا ڈوب مرنا محاورہ نہیں ہے بلکہ چلّو بھر پانی میں ڈوب مرنا کہتے ہیں۔''۵۴ اقبال نے محاورے میں ایسا تصرّف کیا ہے کہ یہ محاورہ نہیں رہا تاہم ابلاغ کامیاب ہے اور مصرع اس لیے درست ہے کہ شرم یا غیرت کے مارے پانی میں جا کے ڈوب مرنا ممکن ہے۔ شمس الدین احمد کا ایک اور اعتراض اس شعر پر ہے:

خوگرِ پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں!
موت اس گلشن میں جُز سنجیدنِ پر کچھ نہیں!۵۵

معترض کے نزدیک کسی زبان کے مصادر کا دوسری زبان میں استعمال کرنا ناجائز ہے۔۵۶ یہی شعر نقل کر کے عبدالسلام ندوی نے لکھا ہے کہ: ''پر تولنا اُردو محاورہ ہے۔ فارسی کا محاورہ نہیں اور ایک زبان میں دوسری زبان کے محاورات کا ترجمہ کرنا صحیح نہیں۔''۵۷

جہاں تک کسی زبان کے مصدر کا دوسری زبان میں استعمال کرنے کا تعلق ہے' غالب کا یہ مصرع: آگہی دامِ شنیدن جس قدر چاہے بچھائے۔۵۸ لائق توجہ ہے۔ اُردو کے دو سب سے بڑے شاعروں نے قواعد کا ایک اصول توڑ دیا ہے تو اسے باقی رکھنے کا کیا

جواز ہے؟ فارسی اور انگریزی محاورات کے ترجمے اُردو میں عملاً شامل ہوتے رہے ہیں۔ اقبال تو پنجابی محاوروں کو بھی اُردو میں استعمال کرنے کے حامی ہیں۔ ۵۹

۳

علی حیدر نیّر نظم ''طلوعِ اسلام'' کے اس شعر پر معترض ہیں:

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا!

اعتراض یہ ہے کہ ''کوہِ غم ٹوٹنا'' محاورہ نہیں ہے۔ غم کا پہاڑ ٹوٹنا محاورہ ہے۔ روزمرّہ اور محاورہ میں کسی قسم کا تصرّف جائز نہیں ہے۔'' ۶۰ جواب یہ ہے کہ یہ تصرّف اقبال نے کیا ہے اور یہی اس کا جواز ہے۔

تذکیرو تانیث

اقبال کی ایک منسوخ غزل کا شعر ہے:

کوئی شوخی تو دیکھے' جب ذرا رونا تھا میرا
کہا بیدرد نے کیوں آپ نے مالا پرولی ہے؟ ۶۲

''تنقیدِ ہمدرد'' نے لکھا...... ''مالا کے ساتھ پرولی! کیا خوب۔'' ۶۳ میر نیرنگ نے اس کا جواب دیتے ہوئے لکھا:

''حضرت یا تو مجھے وہ قانون دکھا دیجیے جس کی رو سے ہر سخن سنج کا فرض ہے کہ وہ طوعاً و کرہاً لکھنؤ کے قاعدۂ تذکیروتانیث کا پابند رہے اور پابند نہ رہے تو واجب التعزیر ٹھہرے۔ ورنہ میں آپ سے عرض کرتا ہوں کہ اہلِ دہلی ''مالا'' کو مؤنث بولتے ہیں۔ جناب جلال لکھنوی کا رسالہ تذکیروتانیث ہی ملاحظہ فرمالیا ہوتا۔ وہ بھی لکھتے ہیں کہ فصحائے دہلی ہمیشہ مالا کو مؤنث بولتے ہیں۔ پھر آپ کا کیا اجارہ ہے؟'' ۶۴

میر نیرنگ کے اس سوال پر ''تنقیدِ ہمدرد'' نے کوئی تبصرہ نہ کیا اور خاموشی اختیار کر لی۔

۲

اقبال کی نظم ''طفلِ شیر خوار'' کا ایک مصرع ہے: گیند ہے تیری کہاں؟ چینی کی بلّی ہے کدھر؟ خواجہ شمس الدین احمد نے لکھا کہ ''گیند مذکر ہے''...... اسی طرح اقبال کی نظم ''...... کی گود میں بلّی دیکھ کر'' کا ایک مصرع ہے: رمزِ آغازِ محبت کی بتادی کس نے؟ معترض نے لکھا کہ ''لکھنؤ میں تو رمز کو کسی نے مؤنث نہیں کہا۔ دہلی والے شاید بولتے ہوں۔''۶۴

نور اللغات میں لکھا ہے کہ گیند کو لکھنؤ میں مذکر اور دہلی میں مؤنث بولتے ہیں۔ ظفر دہلوی کا یہ شعر بھی درج کیا ہے:

جی کلائی کی نزاکت سے دھڑکتا ہے مرا
ہاتھ میں گیند اٹھا تم نے اچھالی بے ڈھب

اسی طرح صاحبِ نور اللغات نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ ''رمز'' عربی لفظ ہے اور مؤنث ہے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ اسے لکھنؤ والے مذکر جبکہ اہلِ دہلی مؤنث بولتے ہیں۔ چنانچہ گیند اور رمز دونوں مؤنث ہیں اور اس ضمن میں اقبال پر کیے گئے اعتراضات غلط تھے۔

''بانگِ درا'' کی نظم ''عشق اور موت'' کے دو شعر ہیں:

ہوا سن کے گویا قضا کا فرشتہ
اجل ہوں، میرا کام ہے آشکارا
اڑاتی ہوں میں رختِ ہستی کے پرزے
بجھاتی ہوں میں زندگی کا شرارا

شمس الدین احمد لکھتے ہیں کہ ''قضا کو پہلے شعر میں مذکر دوسرے میں مؤنث لائے ہیں اور زندگی کے سہارے کو بجھانا نیا محاورہ ہے۔''۶۵ معترض نے ''شرارا'' کی جگہ ''سہارا'' لکھ کر اعتراض داغ دیا۔ پہلے شعر میں قضا کو مذکر اور دوسرے میں مؤنث لانے کا اعتراض بھی کچھ غور کرنے سے رفع ہو سکتا تھا۔ پہلے مصرعے کی نثر ہے ''سن کے قضا کا فرشتہ گویا ہوا''...... یہ شاعر کا بیان ہے اور مذکر کا صیغہ فرشتہ کے لیے استعمال ہوا ہے۔ آگے موت گویا ہے۔ میں اجل ہوں، میرا کام آشکارا ہے۔ میں رختِ ہستی کے پرزے اڑاتی

ہوں اور میں زندگی کا شرار ا بجھاتی ہوں۔

اسی طرح کا ایک اور بے معنی اعتراض بھی کیا ہے۔ اقبال کا مصرع ہے: پرسشِ اعمال سے مقصد تھا رسوائی مری۔ ٦٦ معترض نے لکھا کہ "مقصد تھی ہونا چاہیے۔" ٦٧ "مقصد تھا" اقبال نے درست لکھا ہے۔ "مقصد تھی" لکھنے کی نہ کوئی ضرورت ہے اور نہ اس کا کوئی جواز ہے۔

۳

"شمع اور شاعر" کا مصرع ہے: وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا...... جوش ملسیانی کا اعتراض ہے کہ متاع مؤنث ہے۔ سند کے طور پر امیر مینائی اور میر تقی میر کے اشعار پیش کیے ہیں۔ ٦٨ صاحبِ نور اللغات نے "متاع" کے تحت لکھا ہے کہ "تذکیر و تانیث مختلف فیہ، ترجیح تانیث کو ہے۔" سراج لکھنوی نے وضاحت کی ہے کہ "متاع کو لکھنؤ کے باہر بعض مذکر بھی بولتے ہیں۔" "غالبِ بے نقاب" کے حوالے سے سند بھی پیش کی ہے۔ ٦٩ بہر حال "متاع" کی تذکیر و تانیث مختلف فیہ ہے اور اس کے لیے مذکر کا صیغہ استعمال کرنا روا ہے۔

"بانگِ درا" کی نظم "سوامی رام تیرتھ" کا مصرع ہے: ہوش کا دارو ہے گویا مستیٔ تسنیمِ عشق۔ ملسیانی نے لکھا ہے کہ "دارو کی تانیث کے متعلق بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پنجاب میں البتہ دارو کو مذکر بولتے ہیں۔ اور غالباً اسی وجہ سے اقبال نے بھی ہوش کا دارو لکھ دیا۔" ٧٠ ...... ملسیانی کی توضیح درست ہے۔ پنجاب میں "دارو" کو مذکر بولتے ہیں اور "پرہیز" ...... نیز "غار" کو مؤنث۔

"مینا" کے ضمن میں جوش ملسیانی نے اقبال کے دو مصرعے نقل کیے ہیں:

ع توڑ ڈالی موت نے غربت میں مینائے امیر ٧١

ع رو رہی ہے آج اک ٹوٹی ہوئی مینا ا ٧٢

اس کے بعد اعتراض کرتے ہوئے لکھا...... "غرض کہ اس لفظ کو ہر جگہ مؤنث باندھا ہے مگر فصحا مینا کو ہمیشہ مذکر لکھتے ہیں۔" ملسیانی نے داغ کا ایک شعر بھی سند کے طور پر درج کیا۔ ٧٣ احسان دانش کے نزدیک "مینا" مؤنث ہے۔ ٧٤ اقبال نے "مینا" کی طرح

"مرہم" کو بھی مؤنث باندھا ہے[75] اور اس پر بھی ملسیانی نے اعتراض کیا ہے۔[76] تاہم ان الفاظ کی تذکیر و تانیث کو مختلف فیہ تسلیم کرنا چاہیے۔

"شمع اور شاعر" کا مصرع ہے: ہے ترے امروز سے نا آشنا فردا ترا...... جوش ملسیانی کے نزدیک "فردا اور اس کا مرادف لفظ کل دونوں مؤنث ہیں۔"[77] ملسیانی کا مؤقف اپنی جگہ درست ہے لیکن ہمارے ہاں جس طرح "پرہیز" اور "غار" کے لیے مذکر کا صیغہ استعمال کرنا مشکل ہے، اسی طرح "فردا" اور "کل" کے لیے صیغۂ تانیث کا استعمال آسان نہیں ہے۔ وارث سرہندی نے علمی اُردو لغت میں "کل" کو مذکر لکھا ہے۔

"ترانۂ ملی" کا مصرع ہے: تھمتا نہ تھا کسی سے سَیلِ رواں ہمارا۔

ملسیانی کے نزدیک "سَیل" مؤنث ہے۔ بطور ثبوت امیر مینائی اور میکش شاگردِ غالب کے اشعار پیش کیے ہیں۔[77] شاگردِ غالب سے قطع نظر خود غالب کہتے ہیں: میں نے روکا رات غالب کو وگرنہ دیکھتے / اس کے سَیلِ گریہ میں گردُوں کفِ سیلاب تھا۔ صاحب نور اللغات نے سَیل کی تذکیر و تانیث کو مختلف فیہ لکھا ہے۔

اقبال کا مصرع ہے: یہ آیۂ نو جیل سے نازل ہوئی مجھ پر[78]

جوش ملسیانی نے لکھا ہے کہ "آیہ مذکر ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ آیت مؤنث ہے، اس لیے مصنف نے آیہ کو بھی مؤنث سمجھ لیا۔"[79] لغت نویسوں نے "آیہ" کو مذکر ہی لکھا ہے تاہم آیت اور آیہ چونکہ ایک ہی لفظ ہے اس لیے اسے مؤنث لکھنا غلط نہیں ہے۔

"بانگِ درا" کی نظم "مسلم" کا مصرع ہے: میری ہستی پیرہن عریانیٔ عالم کی ہے۔ ملسیانی نے لکھا ہے کہ "عریانیٔ عالم کا پیرہن کہنا چاہیے کیونکہ پیرہن مذکر ہے۔"[80] پیرہن اقبال کے مصرعے میں بھی مذکر ہے۔ تانیث کا صیغہ میری ہستی۔ کے لیے استعمال ہوا ہے۔

اقبال کے مصرعے ہیں: چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری۔[81]
نستق کے دردمند کا طرزِ کلام اور ہے۔[82]

ملسیانی نے لکھا ہے کہ ''طرز بہ لحاظ تذکیر وتانیث مختلف فیہ ہے، لیکن شاعر کو کسی اصول پر کاربند رہنا چاہیے...... ایسا تو نہ ہونا چاہیے کہ مذکر بھی لکھے اور مؤنث بھی۔[۸۳] جب طرز کی تذکیر وتانیث مختلف فیہ ہے تو اسی مختلف فیہ ہونے کو اصول کیوں نہ مانا جائے۔

بانگ درا کی نظم ''زہد اور رندی'' کا مصرع ہے:

تھی تہ میں کہیں دُردِ خیالِ ہمہ دانی

ملسیانی معترض ہیں کہ ''درد فصحا کے کلام میں مذکر آیا ہے مگر یہاں مؤنث باندھا گیا ہے۔''[۸۴] ملسیانی نے فصحا میں سے کسی کا شعر درج نہیں کیا۔ صاحبِ نور اللغات نے ''دُرد'' کو مؤنث لکھا ہے اور بطور سند امیر کا یہ شعر درج کیا ہے:

ساقیا دُردِ مئے صاف نہیں بیٹھ گئی
شربتِ ڈاک تھی یہ زیرِ زمیں بیٹھ گئی

جوش ملسیانی کو تذکیر وتانیث کے متعلق، کلامِ اقبال سے، جو ''نہایت بڑی مثال'' دستیاب ہوئی، وہ اقبال کا یہ شعر ہے:

زلزلے ہیں، بجلیاں ہیں، قحط ہیں، آلام ہیں
کیسی کیسی دخترانِ مادرِ ایام ہیں![۸۵]

پنڈت لبھو رام جوش ملسیانی رقم طراز ہیں...... ''خیال فرمایئے چار لفظوں میں صرف بجلی مؤنث ہے، باقی تین لفظوں میں زلزلے بھی مذکر ہے۔ آلام الم کی جمع ہے الم بھی مذکر ہے۔ قحط بھی مذکر ہے۔ دوسرے مصرعہ میں ان کو دخترانِ مادرِ ایام کہا گیا ہے۔ الفاظ تو مذکر ہیں مگر انھیں مادرِ ایام کی بیٹیاں لکھ دیا ہے...... یا تو مصرعہ اوّل میں چاروں لفظ ایسے لائے جاتے ہیں جو زبان کے لحاظ سے مؤنث بولے جاتے ہیں۔ یا دختران کی جگہ بچگان کہا جاتا...... ع کیسے کیسے بچگانِ مادرِ ایام ہیں۔''[۸۶]

پنڈت ملسیانی نے حسب عادت لفظوں پر توجہ مبذول رکھی ہے اور معنوں پر غور نہیں کیا۔ انھوں نے ''مادرِ ایام'' کا مطلب ''ایام کی ماں'' لیا ورنہ ایام کو مادر کہنے پر بھی معترض ہوتے۔ اقبال نے بطور استعارہ ''ایام'' کو مادر کہا اور مختلف مصائب کو اس مادر کی

بیٹیاں کہا۔ایک ایک مصیبت ایک ایک دختر ہے مادر ایام کی۔ ہر دختر گوناگوں بربادیوں کو جنم دیتی ہے۔ ۸۷

۴

سیماب اکبر آبادی اور عبدالسلام ندوی نے ''پرہیز'' کی تانیث پر اعتراض کیا ہے۔ ۸۸ سیماب کے نزدیک ''فکر'' مؤنث ہے اور ''غار'' مذکر۔ ۸۹ جبکہ بقول اثر لکھنوی دہلی والے فکر اور سانس کو مذکر بولتے ہیں۔ ۹۰ نور اللغات میں بھی فکر کی تذکیر و تانیث کو مختلف فیہ بتایا گیا ہے۔ ''غار'' پنجاب میں مؤنث ہے۔ ڈاکٹر گیان چند نے ''غور'' اور ''نقد'' کی تانیث پر اعتراض کیا ہے۔ ۹۱ جبکہ نور اللغات کے مطابق ''غور'' لکھنؤ میں مذکر اور دہلی میں مؤنث ہے۔ مزید براں جن اشعار میں ''غور'' اور ''نقد'' کو اقبال نے مؤنث استعمال کیا ہے وہ منسوخ کر دیے تھے۔ ڈاکٹر گیان چند کے اپنے بیان کردہ اصول کے مطابق منسوخ اشعار پر اعتراض نہیں کرنا چاہیے۔ ۹۲

واحد جمع

اقبال کا مصرع ہے: اس جہاں میں اک معیشت اور سو افتاد ہے۔ ۹۳

''تنقید ہمدرد'' نے حکم لگایا کہ ''سو افتاد غلط ہے، سو افتادیں چاہیے۔'' ۹۴ اس اعتراض کا جواب نیرنگ اور اقبال دونوں نے دیا۔ نیرنگ نے لکھا کہ ''سو افتاد'' بالکل جائز اور درست ہے۔ سو جان سے عاشق ہونا (نہ کہ سو جانوں سے) کئی طرح سے سمجھانا (نہ کہ کئی طرحوں سے سمجھانا) وغیرہ۔ غرض ہر روز بولنے میں اسی طرح آتا ہے۔'' نیرنگ نے بطور سند آتش کا ایک شعر بھی پیش کیا۔ ۹۵

اقبال نے لکھا کہ ''آپ کی رائے میں یہاں ''سو افتاد'' کی جگہ ''سو افتادیں'' ہونا چاہیے مگر آپ اعتراض کرنے سے پہلے یہ تو سوچتے کہ الفاظ دس۔ سو۔ ہزار۔ لاکھ۔ سینکڑوں اُردو زبان میں واحد تصور کیے گئے ہیں...... آپ لکھنوی ہیں یا لکھنوی زبان کے

مقلد ہیں، اس واسطے میں سند میں اساتذہ لکھنؤ کے اشعار پیش کرتا ہوں" ......اور اقبال نے سند میں چار شعر پیش کیے۔[۹۶] ناسخ کا شعر یہاں نقل کیا جاتا ہے:

تھی نہ اُمید رہائی کی دلِ ناسخ کو
لاکھ زنجیر ترے گیسوئے خم دار کی تھی

۲

"حضرت جراح" یعنی جوش ملسیانی واحد جمع کا عنوان جمانے سے قاصر رہے البتہ سیماب اکبر آبادی اور عبدالسلام ندوی نے اس ضمن میں بعض نکتے نکالے...... سیماب نے اقبال کے مصرعے: خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناگوں۔[۹۷] کے ضمن میں لکھا کہ "اس مصرع میں 'ہیں' کی جگہ 'ہے' عیب الکاتب سے تعبیر کر کے ڈاکٹر صاحب کو اس الزام سے بری کیا جا سکتا ہے۔"[۹۸]

مصرعے میں کوئی عیب نہیں تھا جسے کاتب کے کھاتے میں ڈالنے کا سوال پیدا ہوتا۔ اس اعتراض کا جواب اثر لکھنوی نے ان الفاظ میں دیا...... "میں باادب عرض کروں گا کہ جسے ذرا بھی فصاحت سے مَس ہے: "خودی کی موت ہیں اندیشہ ہائے گو[۱۰]گوں" نہ بولے گا۔ کیونکہ زور لفظ موت پر ہے اور موت واحد ہے۔"[۹۹]

۳

"بانگِ درا" کی نظموں 'عہد طفلی' اور "جواب شکوہ" کے مصرعے ہیں:

ع آنکھ وقفِ دید تھی لب مائلِ گفتار تھا
ع اس نئی آگ کا اقوامِ کُہن ایندھن ہے

عبدالسلام ندوی معترض ہیں کہ "لب مائلِ گفتار تھے۔ ہونا چاہیے۔ لب چونکہ دو ہوتے ہیں اس لیے شعرا اس کے لیے ہمیشہ جمع کا صیغہ لاتے ہیں"...... نیز "اقوام قوم کی جمع ہے اس لیے اقوام کہن ایندھن ہیں ہونا چاہیے۔"[۱۰۰]

سوال یہ ہے کہ "آنکھ وقفِ دید تھی" درست ہے تو "لب مائلِ گفتار تھا" درست کیوں نہیں ہے؟ یہ تو اقبال کو بھی معلوم تھا کہ ہر آدمی کی دو آنکھیں اور دو ہونٹ

ہوتے ہیں۔ اقبال اس سے بھی واقف تھے کہ اقوام قوم کی جمع ہے۔ پھر اس خردہ گیری کا جواز کیا ہے؟

متروکات

اقبال کے مصرے ہیں:

ع ہر کوئی مست مے ذوقِ تن آسانی ہے [101]

ع نے ابتدا کوئی، نہ کوئی انتہا تری [102]

شمس الدین احمد کے نزدیک "ہر کوئی پہلے بولتے تھے اب متروک ہے"...... نیز "نے بجائے نہ متروک ہے۔" [103] جوش ملسیانی لکھتے ہیں:

"بانگ درا میں لفظ یاں، واں، از، تا، اے کہ، تلک، پر بمعنی لیکن، مگر بمعنی شاید، نہ کی جگہ نے، گر بمعنی اگر، میری جان کو مری جاں بہ تخفیف نون، پہناتا ہوں کو پہناتا ہوں وغیرہ وغیرہ کثرت سے استعمال کیے گئے ہیں۔ یہ سب الفاظ بالاتفاق فصحا کی متروکات میں شامل ہیں۔" [104]

آگے چل کر ملسیانی نے اقبال کے مصرعے اور اشعار درج کر کے اپنے موقف کا اعادہ کیا ہے۔" [105]

سراج لکھنوی نے جوش ملسیانی کے دعووں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "لفظ یاں، واں کو فاضل نقاد نے متروک لکھا ہے حالانکہ ایسا ہرگز نہیں۔ جس طرح پہلے یہ الفاظ مستعمل تھے، فصحا کی زبان پر آج بھی اسی طرح سے جاری ہیں۔" [106] سراج لکھنوی مزید لکھتے ہیں:

"اسی طرح از۔ تا۔ بھی متروک نہیں۔ از سرتا قدم، از زمین تا آسمان، از شرق تا مغرب اردو میں برابر بولا جاتا ہے۔ اے کہ صحیح ہے لیکن غیر فصیح ضرور ہے...... تلک متروک ہے اگرچہ لکھنؤ کے بعض گھرانوں میں اب

بھی استعمال ہوتا ہے۔ پر بمعنی لیکن، مگر بمعنی شاید ہرگز متروک نہیں اور جن شعرا نے اسے ترک کیا ہے ان کی غلطی ہے، اس لیے کہ اس کی جگہ اُردو میں سوائے ''پر'' کے کوئی لفظ نہیں......

مگر بمعنی شاید اُردو میں بھی مستعمل ہے۔ میں تو برابر استعمال کرتا ہوں ''نہ'' کی جگہ نے متروک ہے۔ اعتراض صحیح ہے۔ گر بمعنی اگر ہرگز متروک نہیں۔ جہاں کہیں شعر میں 'اگر' نظم نہ ہو سکے وہاں 'گر' کا استعمال درست ہے......ہم لوگ برابر استعمال کرتے ہیں۔

مری جاں بہ تخفیف نون صحیح ہے۔ فصحا کے کلام میں بکثرت موجود ہے......

پہناتا بجائے پنہاتا، کے۔ اس پر بھی اعتراض غلط ہے۔ دونوں طرح مستعمل ہے، بلکہ پہلی صورت جس پر اعتراض ہے، فصحا کی زبان پر زائد ہے اور ہم لوگ پہناتا ہی بولتے ہیں۔''[۱۰۷]

یہ نکتہ قابلِ توجہ ہے کہ سراج لکھنوی کی توضیحات کے مطابق ایک دو الفاظ کے سوا ملسیانی کے متروک قرار دیے گئے الفاظ میں سے کوئی لفظ متروک نہیں ہے۔ ''تلک'' کو انھوں نے متروک کہا ہے تاہم لکھنؤ میں بھی کلی طور پر اسے ترک نہیں کیا گیا۔ لے دے کر صرف ایک لفظ ''نے'' بمعنی ''نہ'' ہے۔ جس کے متروک ہونے سے سراج لکھنوی نے اتفاق کیا ہے۔ وارث سرہندی نے ''علمی اُردو لغت میں'' ''نے'' کو ٹکسالی الفاظ کی طرح درج کیا ہے۔ اقبال اسے استعمال کرتے ہیں اور غالب نے بھی اس سے کام لیا ہے۔[۱۰۸]

تعقید

جوش ملسیانی نے ''تقدیم وتاخیر'' کے عنوان کے تحت ''بانگ درا'' سے تعقید کے جو نمونے اکٹھے کیے ہیں اور جہاں جہاں اپنی طرف سے اصلاح کی ہے۔[۱۰۹] اسے ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

اقبال: تمنا درد دل کی ہو تو کر خدمت فقیروں کی [110]

ملسیانی: تمنا درد دل کی ہو تو خدمت کر فقیروں کی

اقبال: کہ جس کے نقش پا سے پھول ہوں پیدا بیاباں میں [111]

ملسیانی: کہ جس کے نقش پا سے پھول پیدا ہوں بیاباں میں

اقبال: خدا کا آخری پیغام ہے تو جاوداں تو ہے [112]

ملسیانی: خدا کا آخری پیغام تو ہے جاوداں تو ہے

اقبال: پاک اس اجڑے گلستاں کی نہ ہو کیونکر زمیں [113]

: گرہ کھولی ہنر نے اس کے گویا کارِ عالم سے [114]...... ملسیانی کے نزدیک ان مصرعوں میں تقدیم وتاخیر بے ڈھب ہے

: پھر نہ کر سکتی حباب اپنا اگر پیدا ہوا [115]

ملسیانی: پھر حباب اپنا اگر پیدا نہ کر سکتی ہوا

اقبال: خاک بازی وسعتِ دنیا کا ہے منظر اسے / داستاں ناکامی انسان کی ہے از بر اسے [116]

ملسیانی: خاک بازی وسعتِ دنیا کا منظر ہے اسے / داستاں ناکامی انساں کی از بر ہے اُسے

اقبال: رو رو کے لگا کہنے کہ اے "صاحب اعجاز!" [117]...... ملسیانی کے نزدیک "کہنے لگا" چاہیے۔

! گئے چھوڑ، اچھی وفا تم نے کی: [118]...... ملسیانی کے نزدیک "چھوڑ گئے" چاہیے۔

: آسماں بادل کا پہنے خرقۂ دیرینہ ہے [119]

ٹ ڈالی گئی جو فصلِ خزاں میں شجر سے ٹو [120]

معترض نے لکھا ہے کہ "تیسرے مصرعہ میں "پہنے" اور "ہے" کے درمیان خرقۂ دیرینہ حائل ہو گیا۔ چوتھے میں "ٹوٹ گئی، کو گئی ٹوٹ" کہا اور یہ دونوں ٹکڑے بھی کالے کوسوں

پھینک دیے۔"

جوش ملسیانی کا صرف یہ آخری اعتراض درست ہے۔ "پھر نہ کر سکتی" کو "پھر حباب اپنا" سے بدلنا محلِ نظر ہے۔ باقی سب اعتراضات ناقابلِ التفات ہیں۔ سراج لکھنوی نے اپنے تبصرے میں لکھا ہے کہ "جس قدر اعتراض ہیں ان میں بیشتر سطحی اور معمولی ہیں۔"[۱۴۱]

ملسیانی نے اختتام پر اقبال کا یہ مصرع نقل کیا ہے: بدلے یکرنگی کے یہ نا آشنائی ہے غضب۔[۱۴۲] اس کی اصلاح یوں کی ہے: آشنائی کے عوض نا آشنائی ہے غضب۔ ملسیانی کی "اصلاح" نے معنوں کو تبدیل کر دیا ہے۔[۱۴۳]

لفظی سقم

اقبال کے متروک اشعار ہیں:

ہاتھ اے مفلسی! صفا ہے ترا ہائے کیا تیر بے خطا ہے ترا
شورِ آوازِ چاکِ پیراہن لبِ اظہارِ مدعا ہے ترا[۱۴۴]

"تنقیدِ ہمدرد" نے لکھا کہ "صفا کی صفائی ملاحظہ طلب ہے۔ شعرِ ثانی میں شور کو لب سے کیا مناسبت ہے۔ آخر شور لب کیونکر بن گیا۔"[۱۴۵] میر نیرنگ نے اس کا جواب دیا کہ "صفا" درست ہے اور اعتراض غلط ہے" اور سند میں ذوق کا یہ شعر پیش کیا:

دل ہے آئینہ صفا چاہیے رکھنا اس کا
زنگ سے بھرتا ہے کیوں اس میں تو کینہ بھر کے[۱۴۶]

اقبال نے بھی صفا کے استعمال کو درست قرار دیا اور سند میں اساتذہ کا کلام پیش کیا جس میں انیس کا یہ مصرع شامل ہے:

ع بت توڑ کے کعبے کو صفا کر دیا کس نے

دوسرے شعر کے ضمن میں اقبال نے فاضلانہ اور مفصل بحث کی۔ ان کا جواب مختصراً یہ تھا کہ لبِ اظہار میں اضافت بیانی ہے۔ غالب کا یہ شعر:

کمال گرمیِ سعیِ تلاشِ دید نہ پوچھ
بسانِ خاک میرے آئینے سے جوہر کھینچ

نقل کر کے لکھا کہ ''میرے آئینہ'' سے ''میں'' مراد ہو سکتی ہے تو لب اظہار سے اظہار کیوں مراد نہ ہو۔'' اقبال نے مزید لکھا کہ ''شورِ کو لب کے ساتھ اظہار میں مشارکت ہے۔ پس یہ استعارہ بے تکلف ہے اور استعارۂ بے تکلف تمام فصحا کے نزدیک جائز ہے۔'' ۱۲۷

۲

کرنل بھولا ناتھ نے اقبال کی ایک فارسی نظم پر متعدد اعتراض کیے جن کی تردید خواجہ عبدالواحد ندوی نے تفصیل کے ساتھ کی۔ ۱۲۸ چند اعتراضات شمس الدین احمد کے ہیں۔ اقبال کے مصرعے ''میں نے جس ٹہنی کو تاڑا آشیانے کے لیے۔'' ۱۲۹ پر اعتراض کیا کہ ''تاڑا کی جگہ تاکا ہونا چاہیے۔ تاڑنا بوجھنا کو کہتے ہیں۔'' ۱۳۰ جوش ملسیانی نے اس پر شعر اعتراض کرتے ہوئے ''تاڑنا'' کا مفہوم ''قیافہ شناسی'' لکھا ہے۔ ۱۳۱ جبکہ علمی اُردو لغت میں تاکنا کا ایک مفہوم تاڑنا بھی درج ہے۔

''اک ذرا افسردگی تیرے تماشاؤں میں تھی'' ۱۳۲ پر بھی پہلے خواجہ شمس الدین نے اعتراض کیا اور ''تماشاؤں'' کو غلط ٹھہرایا ۱۳۳ اور بعد میں جوش ملسیانی نے اسے دُہرایا۔ اس اعتراض کو سراج نے صحیح قرار دیا۔ ۱۳۴ اقبال کے مصرعے: اک دن کسی مکھی سے یہ کہنے لگا مکڑا ۱۳۵ پر اعتراض کرتے ہوئے خواجہ شمس الدین نے لکھا کہ ''مکڑا غلط ہے۔ زعنکبوت کو مکڑ کہتے ہیں۔'' ۱۳۶ وارث سرہندی نے علمی اُردو لغت میں مکڑا اور مکڑ دونوں درج کیے ہیں۔

کسی صاحب نے ''ناقدِ ادب'' کے فرضی نام سے ایک مضمون بعنوان ''عہد حاضر کے شعرا کی خامیاں'' لکھا جو ''نیرنگ خیال'' میں شائع ہوا۔ اس کا جواب کسی نے ''لندھور'' کے فرضی نام سے لکھا دیا۔ ۱۳۷ ''ناقدِ ادب'' نے اقبال پر بھی تنقید کی۔ اقبال کے مصرعے: دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری ۱۳۸ پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''نابصیری عجیب محاورہ ہے۔ بے بصیری تو سنتے ہیں......'' یہ اعتراض معترضین کی اس عمومی سوچ کا مظہر ہے کہ اقبال کو وہی الفاظ استعمال کرنے چاہئیں جو وہ سنتے رہے ہیں۔

جوش ملسیانی نے ''ندرتِ الفاظ'' کے تحت ابتدا میں اور ''اختلافِ لغت و اختلالِ الفاظ'' کے زیرِ عنوان لفظی سقم کے ضمن میں کوئی بیس اعتراض کیے ہیں۔۱۳۹ ان میں سے چند ایک اعتراض درست لیکن بیشتر غلط ہیں۔

نظم ''شکوہ'' کے ایک مصرعے: پھر یہ آزردگیِ غیرِ سبب کیا معنی؟ کے ضمن میں لکھا ہے کہ ''بے سبب، بے جا، ناروا، بے محل اتنے لفظ موجود تھے مگر سب کو چھوڑ کر ٹکسال باہر ''غیرِ سبب'' استعمال کیا گیا۔ مرزا غالب مرحوم نے ایک خط میں اس لفظ کو گدھوں کی زبان لکھا ہے۔''۱۴۰

معترض نے نہ صرف ایک صحیح لفظ کو غلط کہا بلکہ غالب کے حوالے سے ایک ناروا لفظ بھی اقبال کے لیے استعمال کیا۔ مڈل اور ہائی سکولوں کے اساتذہ عموماً قابل اور اچھے لوگ ہوتے تھے لیکن موصوف کے ساتھ کچھ گڑبڑ ہے۔ ان کے اس اعتراض پر سراج لکھنوی کا تبصرہ لائقِ توجہ ہے:

''یہ اعتراض ناقابلِ قبول اور لغو ہے۔ ترکیب بالکل صحیح ہے۔ عجب نہیں کہ اس فارسی مصرع کا ترجمہ ہو۔ ع ہر دم آزردگیِ غیرِ سبب را چہ علاج۔ اس اعتراض کے سلسلہ میں جناب جراح نے مرزا غالب کے قول کا حوالہ دیا ہے۔...... یہ حوالہ جناب جراح کی تہذیبِ قلم کا آئینہ ہے۔ اسی کتاب کے صفحہ ۳۴ پر فاضل نقاد نے ایک مقام پر حسبِ ذیل عبارت لکھی ہے:

''وہ الفاظ بھی جو اپنے موضوع کے غیر میں استعمال کیے گئے ہیں، اسی مد میں آجاتے ہیں، کیا میں جناب جراح سے باادب دریافت کر سکتا ہوں کہ یہ کس کی زبان ہے۔''۱۴۱

''بانگِ درا'' کی نظم ''طفلِ شیر خوار'' کا ایک مصرع ہے:

ع کیا تماشا ہے رَدی کاغذ سے مَن جاتا ہے تو

جوش ملسیانی لکھتے ہیں کہ ''ردی کی دال مشدد چاہیے۔ یہ لفظ تخفیفِ دال سے کہیں نہیں بولا جاتا۔''۱۴۲ دوسرے مقام پر اقبال کے اس مصرعے: گودی میں کھیلتی ہیں

اس کی ہزاروں ندیاں[۱۴۳] پر بھی اعتراض کیا ہے کہ "ندیاں کی دال مشدد ہونی چاہیے۔ اقبال نے خود ایک جگہ دال کو مشدد لکھا ہے: آتی ہے ندّی فرازِ کوہ سے گاتی ہوئی۔"[۱۴۴] تشدید کے سلسلے میں دوسرے صاحبان کے اعتراضات بھی ہیں۔[۱۴۵]

صحیح لفظ بے شک "ندّی" ہے لیکن اساتذۂ زبان ہی نے صحتِ وزن اور درستی قافیہ کے لیے جن امور کو جائز قرار دیا ہے ان میں تشدید کی تخفیف شامل ہے۔[۱۴۶] جہاں تک لفظ ردی یا ردّی کا تعلق ہے' اصل لفظ بغیر تشدید کے ہے۔ علمی اُردو لغت کی تصریح کے مطابق "ردّی" (دال کی تشدید کے ساتھ) غلط العام ہے۔

بانگِ درا کی نظم "پھولوں کی شہزادی" کا ایک شعر ہے:

نظر اس کی پیامِ عید ہے اہلِ محرّم کو
بنا دیتی ہے گوہر غمزدوں کے اشکِ پیہم کو

ملسیانی نے لکھا ہے کہ "اہلِ پنجاب' اہلِ ہند' اہلِ جہاز' اہلِ علم' اہلِ ہنر رواجی لفظ ہیں' مگر صفحہ ۲۷۵ پر جو "اہلِ محرّم" ہے وہ سراسر بدعت ہے۔"[۱۴۷] ملسیانی کو اقبال کے الفاظ میں سُقم نظر آتے ہیں لیکن خود بلا تکلف الفاظ کا غلط استعمال روا رکھتے ہیں۔ یہاں بدعت کے ساتھ 'سراسر' کا اضافہ حشو ہے۔ بدعت کا لفظ بھی لسانی نہیں ایک اسلامی اصطلاح ہے۔ 'اہلِ محرّم' کی ترکیب اگر نئی ہے تو اس میں کوئی بُرائی نہیں ہے۔

اقبال کی نظم 'نانک' کا مصرع ہے:

آہ! شودر کے لیے ہندوستاں غم خانہ ہے

جوش ملسیانی کے نزدیک "شدر" کا ڈھانچا بگاڑ کر "شودر" باندھا ہے۔[۱۴۸] حالانکہ اُردو میں "شودر" ہی صحیح لفظ ہے۔ نور اللغات اور علمی اُردو لغت میں شودر ہی لکھا ہے۔ اوّل الذکر میں تصریح ہے کہ ہندی میں یہ لفظ "شدر" ہے۔

"پھول کا تحفہ عطا ہونے پر" کا پہلا شعر ہے۔

وہ مستِ ناز جو گلشن میں جا نکلتی ہے
کلی کلی کی زباں سے دعا نکلتی ہے

ملسیانی کے نزدیک ''کلی کے لیے زبان غیر معتبر ہے۔ کلی کا دہن ہوتا ہے اس واسطے یوں کہنا چاہیے: کلی کلی کے دہن سے دعا نکلتی ہے۔''[149] کلی کے لیے دہن سے زیادہ زبان کا لفظ معتبر ہے۔ سراج نے لکھا ہے کہ جس طرح کلی کے لیے دہن کا ہونا مبنی بر فرض ہے، اسی طرح زبان کا فرض بھی مبنی بر مجاز ہے۔ مزید یہ کہ آواز پیدا کرنے کی فاعل زبان ہے نہ کہ دہن۔[150]

بانگ درا کی نظم ''ستارہ'' کا مصرع اوّل ہے:

قمر کا خوف کہ ہے خطرۂ سحر تجھ کو

ملسیانی کا اعتراض یہ ہے کہ ''خطرہ'' بہ سکون ''طا'' غلط ہے اور سحر کے ساتھ اس کی اضافت ثبوت طلب ہے۔[151] ستارے کے لیے خطرۂ سحر قابلِ فہم بات ہے۔ ثبوت مانگنا لسانی تنگ نظری ہے۔ نیز اُردو میں ''خطرہ'' کی ''ط'' ساکن ہوتی ہے۔[152] مسلسل حرکتیں اُردو کے مزاج کے خلاف ہیں۔ غَلَط سے غَلْطی درست ہے لیکن یہ اصرار کہ خَطْرہ سے خَطَرہ کہا جائے ناروا ہے۔

اقبال کی ایک غزل کا مطلع ہے:

نالہ ہے بلبلِ شوریدہ ترا خام ابھی
اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی[153]

جوش ملسیانی رقم طراز ہیں کہ ''عشق خام ہوتا ہے، عقل خام ہوتی ہے۔۔۔۔۔ نالوں کا خام ہونا ٹکسال باہر۔''[154] سراج نے جواباً لکھا کہ ''خام یہاں ناقص اور ناتمام کے معنوں میں استعمال ہوا ہے اور یہ تصرف غلط نہیں ہے۔''[155] ایک اور معترض نے لکھا کہ ''شعر میں نالے کی خامی کا ثبوت موجود نہیں ہے۔ نالے کو سینے کی دیگچی میں پکانا لطف سے خالی اور معنویت سے دور ہے۔'' اثر لکھنوی اس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ ''بلبل کا متواتر نالہ کش ہونا ہی خامیِ نالہ کا ثبوت ہے جس پر لفظ ابھی دلالت کرتا ہے۔۔۔۔۔ جب نالہ کا ظرف سینہ ہے اور نالہ خام ہے پھر اس کی پختگی سینے میں نہ ہو گی تو کہاں ہو گی۔''[156] اثر لکھنوی کا جواب مدلّل اور معقول ہے۔

۴

علامہ اقبال کا شعر ہے:

مرا سبو چہ غنیمت ہے اس زمانے میں
کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو! ۱۵۷

سیماب اکبر آبادی نے اعتراض کیا کہ ’’کدو غزل میں کبھی استعمال نہیں ہوا، اس کی جگہ کشکول، کچکول، کاسہ، پیالہ وغیرہ الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔‘‘ ۱۵۸ اثر لکھنوی نے اس کے جواب میں لکھا کہ معترض نے اُردو فارسی کی قید نہیں لگائی۔ میں نے فارسی غزل میں لفظ کدو ہزار جگہ دیکھا ہے۔ اثر نے وزیر لکھنوی کا اُردو کا ایک شعر بھی پیش کیا:

سما گئے مرے سینے میں مثل دل شیشے
تمہارے محتسبو ہاتھ کیا کدو آیا ۱۵۹

’’طفلِ شیر خوار‘‘ کا یہ مصرع: جب کسی شے پر بگڑ کر مجھ سے چلاّ تا ہے تو......

عبدالسلام ندوی نے ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔ ان کے نزدیک ’’چلاّ تا ہے‘‘ پنجابی محاورہ ہے۔ ۱۶۰ عبدالسلام ندوی کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ نور اللغات نے ’’چلاّ نا‘‘ کو ہندی الاصل لکھا ہے۔ ایک ٹکسالی لفظ کی حیثیت سے اس کا اندراج علمی اُردو لغت میں بھی موجود ہے۔

۵

اقبال کے اشعار ہیں:

کب تلک طور پہ دریوزہ گری مثلِ کلیم! — اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر ۱۶۱
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم! — بخیلی ہے یہ رزّاقی نہیں ہے ۱۶۲
کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے — بات کہنے کی نہیں تو بھی ہرجائی ہے! ۱۶۳

ڈاکٹر علی حیدر نیر لکھتے ہیں کہ ’’دریوزہ گری‘‘ کا لفظ کھٹکتا ہے اور ’’بخیلی‘‘ نیز ’’ہرجائی‘‘ کے الفاظ محلِ نظر ہیں۔ ۱۶۴

ان اعتراضات کا جواب شعری روایات کے تناظر میں دیا جا سکتا ہے لیکن یہ طریقہ معذرت خواہانہ ہوگا۔ راقم کے نزدیک صاحبانِ علم کو، حسنِ ظن سے کام لیتے ہوئے

ایسے اعتراضات اُٹھانے سے بچنا چاہیے۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے اقبال کی شاعری پر، اپنے خطوط بنام اقبال میں، بے تکلفی کے ساتھ، بیسیوں اعتراضات کیے لیکن مندرجہ بالا اشعار کو قابلِ اعتراض نہ سمجھا۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا ابوالحسن ندوی نے اقبال کے خطبات پر اپنے تحفظات کا اظہار کیا۔ لیکن ان اشعار کو ہدفِ اعتراض نہ بنایا۔ اقبال نے معنویت کو جرعۂ تیز بنانے کی خاطر، دینی دائرے میں، غزل کی روایتی اصطلاحوں سے کام لیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نیّت کو دیکھتا ہے نہ کہ الفاظ کو اور مذکورہ جید علما نے بھی یہی کیا ہے۔

ڈاکٹر علی حیدر نیر نے، لفظی اسقام کے ضمن میں، کچھ اور اعتراضات بھی کیے ہیں جو قابلِ ذکر نہیں ہیں۔

نامانوس تراکیب

بانگِ درا کی نظم ''عبدالقادر کے نام'' میں ایک شعر ہے:

جلوۂ یوسفِ گم گشتہ دکھا کر ان کو
تپش آمادہ تر از خونِ زلیخا کر دیں

خواجہ شمس الدین نے لکھا کہ ''اردو میں تپش آمادہ تر از خونِ زلیخا بے جوڑ سی ترکیب معلوم ہوتی ہے۔'' ۱۶۵ خواجہ موصوف کا اعتراض درست ہے۔ جوش ملسیانی نے ''ندرتِ تراکیب'' کے زیرِ عنوان اقبال پر دو اعتراض کیے ہیں اور دونوں غلط ہیں۔

بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی!

جوش ملسیانی کا اعتراض یہ ہے کہ ''لفظ بتاں جاندار سے مخصوص ہے مگر یہاں پتھر کے بت مراد لیے ہیں، کیونکہ لفظ 'توڑ کر' سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ پس بے جان چیز کے لیے اصولاً اور رواجاً بتاں کہنا چاہیے تھا۔'' ۱۶۶ سراج لکھنوی نے اس اعتراض پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اعتراض غلط ہے۔ 'بتاں' جاندار و غیر جاندار دونوں کے لیے استعمال ہوتا

ہے۔" سراج نے خسرو کا ایک مصرع اور ایک لکھنوی شاعر کے دو مصرعے بطور سند پیش کیے ہیں۔١٦٧ اقبال کا ایک مصرع ہے: ممکن نہیں ہری ہو سحاب بہار سے۔١٦٨ ملسیانی کے نزدیک "ابرِ بہار" کی جگہ "سحابِ بہار" لکھنا درست نہیں۔١٦٩ سحاب عربی کا لفظ ہے اور ابر فارسی کا۔ "ابرِ بہار" اور "سحابِ بہار" دونوں درست ہیں۔ سحاب کا لفظ اُردو میں غیر مانوس نہیں ہے۔١٧٠ ترکیب میں ایک عربی اور ایک فارسی لفظ ہو تو اعتراض کرنا روا نہیں۔ عربی یا فارسی لفظ کے ساتھ ہندی الاصل لفظ کی ترکیب غلط قرار دی جاتی ہے۔ اقبال نے اشعار میں اس اصول کی پابندی کی ہے البتہ "طلبہ علی گڑھ کالج کے نام" جیسے عنوان کو روا رکھا ہے۔

"اختلافِ لغت واختلالِ الفاظ" کے زیرِ عنوان بھی ملسیانی نے اقبال کی استعمال کردہ متعدد تراکیب کو ہدف اعتراض بنایا ہے۔ "جوابِ شکوہ" کے مصرعے: چاند کہتا تھا نہیں اہلِ زمیں ہے کوئی، کے ضمن میں لکھا ہے...... "اہل جمع کے لیے آتا ہے اور جمع کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ مگر یہاں واحد کے لیے آیا ہے۔ یہ اصولاً اور رواجاً درست نہیں ہے۔"١٧١ قاعدہ اپنی جگہ لیکن اہل کو واحد کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ نور اللغات میں "اہل" کے تحت یہ شعر بھی درج ہے: میرا نالہ کسی اہلِ محلہ نے سنا / ناتوانی میں رہی گھر ہی میں گھر کی آواز...... اہلِ قلم، اہلِ تشیع اور اہلِ سنت وغیرہ الفاظ بلا تکلف واحد کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ مثلاً: آج کل وہ بھی اہلِ سنت ہے / جو کبھی فرض بھی ادا نہ کرے۔١٧٢ کیا یہ جملہ "جوش ملسیانی اہلِ زبان ہے"...... غلط کہا جائے گا؟

بانگِ درا کی نظم "نالۂ فراق" کا مصرع ہے:

کشتۂ عزلت ہوں، آبادی میں گھبراتا ہوں میں

اعتراض یہ ہے "کشتہ بمعنی فدا اکثر لکھا جاتا ہے مثلاً کشتۂ وفا...... کشتۂ وفا اور کشتۂ محبت درست ترکیبیں ہیں۔ عزلت میں اس قسم کا کوئی وصف نہیں جو کشتن سے تھوڑا بہت تعلق رکھتا ہو۔ اس لیے یہ ترکیب اَہمل ہے۔"١٧٣ سراج لکھنوی نے تصریح کی ہے کہ "کشتہ" کے معنی عاشق ہیں اور "کشتۂ عزلت" پر نہ کسی اعتراض کا محل ہے اور نہ کسی توجیہ کی ضرورت۔١٧٤

"خضرِ راہ" کا مصرع ہے:

ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی

ملسیانی نے لکھا ہے کہ "زندگی کبھی جان ہے اور کبھی تسلیمِ جاں۔ تسلیمِ جاں ایک بہت ہی غیر متعارف ترکیب ہے جس سے سارا مصرعہ معمہ بن کر رہ گیا ہے۔" ۱۷۵ "تسلیمِ جاں" کی ترکیب میں ایجاز اور اعجاز دونوں ہیں۔ "تسلیمِ جاں ہے زندگی" میں وہی نکتہ بیان ہوا ہے جو "صلۂ شہید کیا ہے؟ تب و تابِ جاودانہ" ۱۷۶ کا ماحصل ہے۔ لبھو رام جوش ملسیانی کے ساتھ ایک مسئلہ یہ ہے کہ وہ مسلمان نہیں ہے اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی نظر صرف الفاظ و تراکیب پر رہتی ہے۔ اسلام اور فکرِ اقبال کی تفہیم کے بغیر ایسی تراکیب کی معنویت سمجھ میں کیسے آ سکتی ہے۔ اقبال کے اس طرح کے مصرعے کلامِ اقبال میں بھی منفرد حیثیت کے حامل ہیں۔ ۱۷۷ اقبال کا ایک شعر ہے:

خفتہ خاکِ پے سپر میں ہے شرار اپنا تو کیا؟
عارضی محمل ہے یہ مشتِ غبار اپنا تو کیا؟ ۱۷۸

ملسیانی کا اعتراض یہ ہے کہ "خاکِ پے سپر کی ندرتِ ترکیب نے مصرعہ کو مٹی میں ملا دیا۔ سچ پوچھو تو شرار کی جگہ کلام کہنا چاہیے: خفتہ خاکِ پے سپر میں ہے کلام اپنا تو کیا۔" ۱۷۹ یہ اعتراض ایک مزید ثبوت ہے اس بات کا کہ جوش ملسیانی الفاظ کے چکر میں مبتلا ہیں اور معنوں پر نہ ان کی نظر ہے اور نہ اقبال کے معانیٔ بلند ان کی دسترس میں ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ "خاکِ پے سپر" نادر ترکیب ہے اور اصلاح کرتے ہوئے "شرار" کی جگہ لفظ "کلام" رکھ دیا ہے اور اس طرح مصرعے کو مٹی میں ملا دیا ہے۔ اس ضمن میں اگلے شعر کو سمجھنے کی کوشش بھی نہیں کی جو حسبِ ذیل ہے:

زندگی کی آگ، کا انجام خاکستر نہیں!
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں!

غلام رسول مہر نے ان دو اشعار کا جو مطلب لکھا ہے وہ یہ ہے کہ "اگر ہماری چنگاری پامال ہونے والی خاک میں سوئی ہوئی ہے تو کیا ہوا؟ اگر غبار کی یہ مٹھی ہمارا عارضی

کجا وہ ہے تو کیا ہوا؟ خاک پے پیر سے مراد جسم خاکی اور شرار سے مراد روح ہے، عارضی محمل سے مراد عارضی ٹھکانا اور مشت غبار سے مراد جسم خاکی ہے۔ لیکن زندگی کی آگ کا انجام یہ نہیں کہ یہ راکھ ہو کر رہ جائے۔ یہ موتی ایسا نہیں کہ اس کی قسمت میں ٹوٹ جانا ہو۔" ۱۸۰

حشو و زوائد

"بانگِ درا" کی نظم "عرفی" کا ایک شعر ہے:

مرے دل نے یہ اک دن اس کی تربت سے شکایت کی
نہیں ہنگامۂ عالم میں اب سامانِ بیتابی

شعر پر کسی اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے لیکن "اودھ پنچ" نے پوری نظم پر عجیب وغریب اعتراضات کیے اور اس کا طنزیہ مخمس بھی بنایا۔ ۱۸۱ زیرِ نظر شعر میں "ہنگامہ" کو حشو قرار دیا۔ یہ نتیجہ تھا فکرِ اقبال کو نہ سمجھنے کا اور لفظ و اسلوب کو فکر سے الگ کر کے دیکھنے کا...... لفظ "ہنگامہ" ان کلیدی الفاظ میں سے ہے جن کی بدولت فکرِ اقبال تک رسائی ممکن ہے۔ افلاطون پر تنقید کرتے ہوئے کہا: منکرِ ہنگامۂ موجود گشت۔ ۱۸۲ "نائبِ حق" سے خطاب کرتے ہوئے کہا: رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو ۱۸۳ اور اُردو کا حسبِ ذیل شعر معجزۂ فن کا درجہ رکھتا ہے:

ہے گرمیِ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی! ۱۸۴

اسی طرح اقبال کے آخری شعری مجموعے "ارمغانِ حجاز" کی آخری نظم "حضرتِ انسان" کا آخری شعر لائقِ توجہ ہے:

اگر مقصودِ کُل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے؟
مرے ہنگامہ ہائے نَو بنَو کی انتہا کیا ہے؟

۲

جوش ملسیانی نے ''بے ضرورت الفاظ اور حشو و زوائد'' کے زیرِ عنوان ''بانگِ درا'' پر چار اعتراض کیے ہیں۔ پہلا ''شکوہ'' کے اس شعر پر ہے:

ہے بجا شیوۂ تسلیم میں مشہور ہیں ہم
قصۂ درد سناتے ہیں کہ مجبور ہیں ہم

اعتراض یہ ہے کہ ''شروع میں ہے بجا کہنے سے مصرع دولخت ہو گیا ہے۔ یہ عجزِ طبیعت کے سوا اور کچھ نہیں۔''[۱۸۵] اعتراض درست نہیں ہے۔ مصرعے میں نہ کوئی لفظ بے ضرورت ہے اور نہ مصرع دولخت ہوا ہے۔[۱۸۶]

نظم بعنوان ''دردِ عشق'' کا شعر ہے:

غافل ہے تجھ سے حیرتِ علم آفریدہ دیکھ!
جویا نہیں تری نگہِ نارسیدہ دیکھ

اعتراض یہ ہے کہ ''دونوں مصرعوں میں ردیف بیکار ہے اور برائے بیت آئی ہے۔''[۱۸۷] یہ اعتراض بھی غلط ہے۔ ''دیکھ'' یہاں متوجہ کرنے اور خبردار کرنے کے لیے ہے۔ نور اللغات میں ''دیکھ'' کا یہ استعمال ذوق اور حالی کے ان مصرعوں سے واضح کیا گیا ہے:

ع گر دیے سے جو مرے تو دے نہ اس کو زہر دیکھ
ع دیکھ اس خرامِ ناز پہ اتنا نہ کر دماغ

اقبال کی غزل کے شعر ہیں:

گلزارِ ہست و بود نہ بیگانہ وار دیکھ
ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ
آیا ہے تو جہاں میں مثالِ شرار دیکھ
دم دے نہ جائے ہستیِ ناپایدار دیکھ[۱۸۸]

ملسیانی لکھتے ہیں کہ ''مطلعِ اوّل میں ردیف کی بندش چست اور درست ہے۔ دوسرے شعر کے مصرعِ ثانی میں بھی چونکہ تنبیہ کے لیے آئی ہے اس لیے بامعنی ہے۔ مگر

مصرعۂ اوّل میں بے ضرورت ہے۔ "۱۸۹ بے ضرورت نہیں ہے۔ اس مصرع میں بھی تنبیہ ہے۔

"بانگِ درا" کی نظم "شفاخانۂ حجاز" کا شعر ہے:

دار الشفا حوالیٔ بطحا میں چاہیے

نبضِ مریض پنجۂ عیسےٰ میں چاہیے

اعتراض یہ ہے کہ نبض دیکھنے کے لیے پنجہ زنی کی ضرورت نہیں پڑتی۔ نہ پانچوں انگلیاں اس کام کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔ بات یہ ہے کہ یہاں دستِ عیسےٰ، کفِ عیسےٰ، یدِ عیسیٰ کہنے سے وزن پورا نہ ہوتا تھا اس لیے کہہ دیا۔۱۹۰

جوش ملسیانی نے نظم کے مفہوم اور اسلوب دونوں کو نظر انداز کیا ہے۔ انگریز مکہ معظمہ کے قریب جدہ میں شفاخانہ قائم کرنا چاہتے تھے۔ اقبال کے نزدیک انگریزی اثرات کا یہ پھیلاؤ اچھا نہیں تھا۔۱۹۱ قطع نظر اس کے کہ تین انگلیوں سے نبض دیکھی جاتی ہے اور ہاتھ نیز ہتھیلی کی طرح پنجہ بھی مجاز مرسل کے طور پر آ سکتا ہے، اصل بات یہ ہے کہ "پیشوائے قوم" چندے کے لیے چالاکی سے گفتگو کر رہا ہے اور اس کی چالاکی کو "دستِ جنوں کو اپنے بڑھا جیب کی طرف" اور "نبضِ مریض پنجۂ عیسےٰ میں چاہیے" جیسے جملوں سے بے نقاب کیا گیا ہے۔ "پنجۂ عیسےٰ" کی ترکیب کے معنوی حسن تک ملسیانی کے ذہن کی رسائی نہ ہو سکی۔

"بانگِ درا" جیسے بڑے شعری مجموعے سے جوش ملسیانی جیسے نکتہ چین کا، حشو و زوائد کے ضمن میں، صرف چار، اعتراضات کر سکنا اور ان اعتراضات کا بھی غلط ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اقبال حشو و زوائد سے بچتے ہیں۔ دوسرے معترضین جنھوں نے حشو و زوائد کی تلاش کی، انھیں بھی کامیابی کم ہوئی۔۱۹۲ ابوالحسن ندوی نے، بجا طور پر اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ "اقبال کا کلام حشو و زوائد سے پاک ہے، اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کا ذوق کتنا انتخابی اور ذہن کتنا اختراعی تھا......"۱۹۳

اقبال کم الفاظ میں کثیر معانی بیان کرتے ہیں۔ کلامِ اقبال میں ایجاز کا وصف اتنا نمایاں ہے کہ ڈاکٹر سہیل بخاری نے ایک اور طرح کا اعتراض کیا ہے۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے اپنے کثیر تعداد اشعار اور مصرعوں میں افعالِ ناقص کے بغیر صرف اسما

وصفات سے کام نکالا ہے۔[194] ڈاکٹر موصوف نے حسبِ ذیل شعر بطور مثال پیش کیا ہے:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر!
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر![195]

معترض کے بقول ''اس شعر کے دوسرے مصرعے میں اُردو روزمرے کے مطابق ہوتا ہے، ضرور ہونا چاہیے۔'' یہ مصرع ضرب المثل بنتا جارہا ہے لیکن معترض 'ہوتا ہے' کے اضافے پر مُصر ہے۔ اقبال کے بعض اشعار، فعل ناقص کے بغیر، فنی ایجاز واعجاز کی حیثیت رکھتے ہیں۔[196]

تخالفِ زمانہ

''بانگِ درا'' کی نظم ''موجِ دریا'' کا شعر ہے:

آب میں مثلِ ہوا جاتا ہے توسن میرا
خارِ ماہی سے نہ اٹکا کبھی دامن میرا

ڈاکٹر گیان چند لکھتے ہیں کہ مذکورہ نظم ۱۹۰۴ء میں ''دکن ریویو'' اور جون ۱۹۱۳ء میں رسالہ ''انسان'' امرتسر میں شائع ہوئی۔ کسی نقاد لکھنوی نے ''زمانہ'' جولائی ۱۹۱۳ء میں مندرجہ بالا شعر پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا کہ ''بیت کے دونوں مصرعوں میں زمانے کا تخالف (جاتا ہے، نہ اٹکا) ذوقِ سلیم کو کھٹکتا ہے'' ...... اس پر کسی ''شمشیر قلم'' نے بڑے سخت الفاظ میں جواب دیا۔ اعتراض معمولی تھا۔ جواب سخت ہے شافی نہیں۔[197]

''شمشیر قلم'' کے سخت جواب کی وجہ یہ ہے کہ لکھنوی صاحبان معمولی معمولی اعتراضات اُٹھانے سے بھی چوکتے نہیں تھے۔ نقاد لکھنوی کا اعتراض معمولی ہی نہیں غلط بھی تھا۔ شعر میں جو بظاہر تخالفِ زمانہ ہے اسے تخالفِ زمانہ قرار دینا ہی ناسمجھی ہے۔ ''شمشیر قلم'' نے اساتذہ لکھنؤ و دہلی کے متعدد اشعار نقل کیے ہیں جن میں اس طرح کا ''تخالفِ زمانہ'' موجود ہے۔[198]

۲

جوش ملسیانی نے ''عدمِ تقابل'' کے زیرِ عنوان تخالفِ زمانہ کے ضمن میں تین اعتراضات کیے ہیں۔ اقبال کے اشعار ہیں:

حسن تیرا جب ہوا بامِ فلک سے جلوہ گر
آنکھ سے اڑتا ہے یکدم خواب کی مے کا اثر[۱۹۹]

تھی فرشتوں کو بھی حیرت کہ یہ آواز ہے کیا!
عرش والوں پہ بھی کھلتا نہیں یہ راز ہے کیا![۲۰۰]

شامِ غم لیکن خبر دیتی ہے صبحِ عید کی
ظلمتِ شب میں نظر آئی کرن اُمید کی![۲۰۱]

پہلے شعر پر اعتراض یہ ہے کہ مصرعِ اول میں ''ہوتا ہے'' آنا چاہیے یا مصرعِ ثانی میں 'اڑ گیا' کہنا چاہیے۔ دوسرے شعر کے ضمن میں لکھا ہے کہ ''مصرعہ ثانی میں ''تھی کے مقابل ''کھلتا نہیں'' کہنے سے تقابل کی ساری شان مٹی میں مل گئی''...... تیسرے شعر پر اعتراض یہ ہے کہ ''یہاں بھی مصرعہ ثانی میں تقابل کے لیے نظر آئی کی جگہ نظر آتی ہے کہنا چاہیے۔''[۲۰۲] یہ اعتراضات بھی معمولی نوعیت کے اور غیر ضروری ہیں۔ تخالفِ زمانہ کی جو شکل عموماً کلامِ اقبال میں ہے اس پر اعتراض کرنا لکیر کا فقیر ہونے کے مترادف ہے۔

۳

اقبال کی ایک بلند پایہ غزل کا خوبصورت شعر ہے:

برگِ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی بادِ صبح
اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن[۲۰۳]

اس شعر پر اعتراض کرتے ہوئے سیماب اکبر آبادی نے لکھا کہ ''رکھ گئی اور چمکاتی ہے، دو مختلف زمانے ایک ہی شعر میں نظم ہو گئے ہیں۔''[۲۰۴] اس اعتراض کا جو جواب اثر لکھنوی نے دیا اس کے ابتدائی حصے کا اطلاق دوسرے اعتراضات پر بھی ہوتا ہے۔ اثر لکھتے ہیں:

''ایک ہی شعر میں دو مختلف زمانے نظم ہونا کوئی گناہ نہیں، اور یہاں تو

اختلافِ زمانی نے معنویت میں اضافہ ہی نہیں کیا بلکہ حقیقت سے مطابق
کردیا کیونکہ برگ گل پر قطرۂ شبنم کے ورود اور سورج کی کرن پڑنے میں
یقیناً فاصلۂ زمانی ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ برگِ گل پر شبنم کا موتی آیا اور
اس کو فوراً سورج کی کرن نے چمکایا، یہ صداقت تعریف کی مستحق ہے نہ کہ
اعتراض کی آماجگاہ بنائی جائے۔"۲۰۵

تخالفِ ضمائر

بانگِ درا کی نظم "ماں کا خواب" کے حسبِ ذیل اشعار جوش ملسیانی نے نقل کیے ہیں:

جدائی میں رہتی ہوں میں بے قرار
پروتی ہوں ہر روز اشکوں کے ہار
نہ پروا ہماری ذرا تم نے کی
گئے چھوڑ' اچھی وفا تم نے کی

ان اشعار پر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ بھی لکیر کا فقیر ہونے اور عقل سے کام نہ لینے کی مثال ہے۔ ملسیانی نے لکھا ہے:

"ایک جگہ یہ کہا گیا ہے کہ میں بے قرار رہتی ہوں۔ اشکوں کے ہار پروتی
ہوں۔ اور اسی نظم میں دوسری جگہ یہ کہا گیا کہ ہماری پروا نہ کی۔ یہ میں اور
ہم کا اختلاف شترگربہ ہے۔"۲۰۶

بیٹے سے جدائی کا شکار ماں اشکوں کے ہار پروتی ہے۔ اس کا یہ کہنا کہ "پروتی ہوں ہر روز اشکوں کے ہار" حقیقت کے مطابق ہے۔ باپ مغموم ہونے کے باوجود روتا نہیں ہے' لیکن گھر میں اگر اور اولاد نہ ہو تو بھی باپ تو ہوتا ہے۔ بیٹا صرف ماں سے دور نہیں ہوا بلکہ باپ سے بھی دور ہوا۔ بے وفائی کم از کم دو افراد سے کی' اس لیے ماں کا یہ کہنا کہ: نہ پروا ہماری ذرا تم نے کی / گئے چھوڑ' اچھی وفا تم نے کی۔ حقیقی صورتِ حال کے مطابق ہے۔

فارسیت

اقبال کے اُردو کلام میں فارسیت کے عنصر کو ہدف اعتراض بنایا گیا ہے۔ معترضین میں اگرچہ مسلمان بھی شامل ہیں۔[۲۰۷] لیکن زیادہ شدید اعتراضات ہندوؤں کی طرف سے ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر سچدانند سنہا نے نہ صرف اقبال کی فارسی آمیز اُردو کو ہدفِ اعتراض بنایا بلکہ فارسی گوئی پر بھی تنقید کی۔[۲۰۸] ڈاکٹر سنہا کا معاملہ ادبی سے زیادہ سیاسی ہے۔ جوش ملسیانی نے ادبی نقطۂ نظر سے اقبال کے اُردو کلام کو، فارسیت کی بنا پر، ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔ ملسیانی کے اعتراضات مختصراً حسب ذیل ہیں:

(۱) ''کلامِ اقبال میں اکثر جگہ ایسے شعر آتے ہیں جن میں اُردو کا کوئی لفظ موجود نہیں۔ اور اگر ہے تو محض برائے نام...... کوئی شخص اس زبان کو اُردو زبان کہنے کے لیے تیار نہ ہوگا۔ ہم تو صاف یہ کہیں گے کہ مصنف نے اس قسم کے اشعار لکھ کر اُردو زبان کا مضحکہ اُڑایا ہے۔''[۲۰۹]

(۲) ''بعض جگہ یہ فارسیت بڑی آسانی سے کم ہوسکتی تھی مگر اس کی پروا بھی نہیں کی گئی۔''[۲۱۰]

(۳) ''از حرف جار محض فارسی ہے۔ (اقبال کی) کوئی نظم ایسی نہ ہوگی جس میں یہ حرف جار استعمال میں نہ آیا ہو۔''[۲۱۱]

(۴) ''ایسی ترکیبیں جو صرف فارسی زبان کے لیے وضع کی گئی ہیں، اُردو کے روز مرّہ میں کس طرح آسکتی ہیں۔''[۲۱۲]

(۵) ''مصنف نے ایک جگہ لزوم مالایلزم کے طور پر پابندی اختیار کی ہے کہ ایک مصرعہ اُردو کا ہو اور دوسرا فارسی کا۔''[۲۱۳]

(۶) (بانگِ درا کی نظم ''فردوس میں ایک مکالمہ، میں'') ''سعدی پہلے تو فارسی میں تقریر شروع کرتا ہے۔ پھر اس کو اُردو کا اہلِ زبان ٹھہرا کر اس کی تقریر کو آدھا تیتر آدھا بٹیر بنادیا جاتا ہے۔''[۲۱۴]

۲

جوش ملسیانی اپنی کتاب ''شرحِ دیوانِ غالب'' میں کلامِ غالب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مرزا کے دیوان کا ایک تہائی حصہ ایسا ہے جس پر اُردو زبان اور اُردو بول چال کا اطلاق مشکل سے ہو سکتا ہے۔ فارسیت کا عنصر اس قدر غالب ہے کہ بہت سے اشعار میں صرف ایک ایک دو دو لفظ ہی اُردو کے نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ فارسی کے حروف جار، حروفِ عوامل یہاں تک کہ فارسی کے مصدر بھی بہ کثرت استعمال کیے ہیں...... اس کے علاوہ اور بہت سی ترکیبیں ہیں جو فارسی ہی میں مستعمل ہوتی ہیں۔''[۲۱۵]

اس تبصرے سے ظاہر ہے کہ تناسبِ کلام کے اعتبار سے فارسیت غالب کے ہاں اقبال سے زیادہ ہے۔ سراج لکھنوی نے ملسیانی کے مذکورہ اعتراض کے ضمن میں لکھا تھا کہ ''فارسیت کا غلبہ اگر بقول معترض اقبال کے کلام میں ہے تو یہ کوئی بہت زائد قابلِ گرفت بات نہیں۔ ان سے کہیں زیادہ غالب وغیرہ کے کلام میں موجود ہے۔ مومن، ناسخ، اسیر، جلال کے یہاں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں اور شعرائے حال کے کلام میں فارسی الفاظ کی بھرمار آج بھی نظر آتی ہے۔''[۲۱۶]

جوش ملسیانی نے مرزا غالب کی شہرت و مقبولیت کا باعث ان اشعار کو قرار دیا ہے جو ''زبان کی خوبی اور اُردو بول چال کی بے تکلفی کا یادگاری نمونہ ہیں۔''[۲۱۷] اس رائے کی صحت و اصابت بحث طلب ہے۔[۲۱۸] تاہم کلامِ غالب سے جوش ملسیانی نے ایسے اشعار کی مثالیں جمع کی ہیں جن میں فارسیت کم ہے یا اس کی بھرمار نہیں ہے۔ یہ اشعار بلاشبہ مرزا غالب کی فنی عظمت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ''بانگِ درا'' سے ایسے اشعار کی مثالیں جمع کرنے کی طرف ملسیانی نے کوئی توجہ نہیں دی جبکہ اقبال کے اُردو کلام کا بیشتر بلکہ بہت زیادہ حصہ ایسا ہے جہاں فارسی الفاظ و تراکیب کا استعمال مناسب حدود کے اندر رہا ہے۔[۲۱۹]

ڈاکٹر محمد صادق نے اپنی کتاب ' تاریخِ ادبِ اُردو' (A History of Urdu Literature) میں اقبال کی شاعری پر اعتراضات بھی کیے ہیں لیکن اقبال کی فارسیت آمیز زبان پر معترض ہونے کو غیر ضروری اور ناروا قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اقبال کے اعلیٰ وارفع افکار کا بہترین لباس یہی زبان ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> Judged by results of the adequacy of Iqbal's persianised diction cannot be questioned. It is the most appropriate dress for his lofty thoughts.۲۲۰

مشکل پسندی اور ابہام

اقبال کی مشکل پسندی پر، اپنے اپنے نقطۂ نظر کے تحت، ہندو اور اشتراکی ہی نہیں مسلمان مداح بھی معترض ہوئے اور یہ سلسلہ ابتدا ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ ۱۹۰۴ء میں حاجی محمد خان کا مضمون بعنوان ''اُردو ادب میں فنِ تنقید کی کمی'' علی گڑھ منتھلی، میں شائع ہوا۔ انھوں نے لکھا کہ ''کلامِ اقبال پر جائز اعتراض بھی ہو سکتے ہیں۔ اکثر ان کی مشکل پسندی کے سامنے غالب کی مشکل پسندی سہل معلوم ہوتی ہے۔ کسی سیدھی سادی مشین میں بھی بہت سارے غیر ضروری کیل پرزے لگا دیے جائیں تو انجان دیکھنے والے چکر میں آ جائیں گے اور مشین کو نہایت پیچیدہ اور فہم سے بالاتر سمجھیں گے۔ اسی طرح بعض اوقات استعاروں اور تشبیہوں کی اعتدال سے بڑھ کر بھرتی ان کے اشعار کو معمہ یا چیستان بنا دیتی ہے۔''۲۲۱

'نیرنگِ خیال' کے اقبال نمبر میں، ۱۹۳۲ء میں، محمد اکبر خان کا مضمون بعنوان ''کلامِ اقبال کی ادبی خوبیاں'' شائع ہوا۔ ان کی رائے ہے کہ ''اقبال نے بہت کم نظمیں ایسی لکھی ہیں کہ جن کی زبان 'روزمرہ' اُردو کے عین مطابق، بہت زیادہ فارسی تراکیب سے پاک اور عام اذہان کے لیے سریع الفہم ہو، لیکن جب وہ سہل انگاری پر اُترتا ہے تو سلاستِ بیان اور روانیِ خیالات میں اس کا نظیر ملنا مشکل ہو جاتا ہے۔''۲۲۲ مشکل پسندی اور سہل پسندی کا ذکر سیّد سلیمان ندوی نے بھی کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''ابتدا سے ڈاکٹر اقبال کی زبان

اشکال پسند اور ترکیب آفریں واقع ہوئی ہے۔کبھی کبھی سہل پسندی کے ثبوت کے لیے انھوں نے نہایت رواں اور آسان زبان میں بھی نظمیں لکھیں۔"۲۲۳ اقبال کے ایک اور مداح پروفیسر وقار عظیم لکھتے ہیں کہ "اقبال نے ایک نئے موضوع کے اظہار و ابلاغ کے لیے اپنی غزل میں جابجا جس نئی طرح کی ایمائیت سے کام لیا ہے اس سے بعض اوقات ان کے اشعار میں ابہام بھی پیدا ہو گیا ہے۔"۲۲۴

اعتراض کی تفہیم کے لیے یہ چار مثالیں بہت ہیں۔حاجی محمد خان تشبیہ و استعارہ کی اعتدال سے زیادہ بھرتی کو اقبال کے اشعار کے معمہ یا چیستان بننے کی وجہ بتاتے ہیں۔محمد اکبر خان کے نزدیک فارسی تراکیب کلامِ اقبال کی سریع الفہمی میں رکاوٹ ہیں۔ سیّد سلیمان ندوی نے بھی اشکال کا رشتہ ترکیب آفرینی سے جوڑا ہے۔پروفیسر وقار عظیم نے اقبال کے ہاں ایک نئی طرح کی ایمائیت کو، کلامِ اقبال میں، ابہام کا سبب قرار دیا ہے۔

۲

کلامِ اقبال میں تشبیہات یقیناً موجود ہیں لیکن نہ تو ان کی "بھرتی" کا تاثر درست ہے اور نہ وہ چیستان کا باعث بنتی ہیں۔اقبال کی تشبیہات ان کے اشعار کی تفہیم میں مدد دیتی ہیں اور انھیں پر تاثیر بناتی ہیں۔۲۲۵ استعارہ کلامِ اقبال کا اہم عنصر ہے اور اثر آفرینی کا بڑا ذریعہ ہے۔یہ رائے کہ اقبال کی مشکل پسندی غالب کی مشکل پسندی سے بڑھ گئی ہے، محلِ نظر ہے۔حاجی محمد خان نے اقبال کی ابتدائی شاعری پر تبصرہ کیا ہے۔اقبال کی فروری ۱۹۰۴ء تک کی غزلوں اور نظموں پر نظر ڈالی جائے تو اس رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔اقبال کے اس دور کے کلام میں، بعد کے ادوار کی طرح، مشکل اور آسان دونوں کی قسم کی غزلیں اور نظمیں موجود ہیں اور اشعار کی زیادہ تعداد مشکل اور آسان کے بین بین ہے۔۲۲۶

محمد اکبر خان اور سیّد سلیمان ندوی نے اقبال کی مشکل پسندی اور سہل پسندی دونوں کا ذکر کیا ہے۔اس میں شک نہیں کہ غالب و اقبال کی شاعری میں ترکیب آفرینی کو بڑا دخل ہے تاہم مشکل اور سہل اضافی الفاظ ہیں۔اُردو شعرا میں میر اور ذوق نے مروجہ زبان

کی حفاظت کی جبکہ غالب و اقبال نے زبان کو وسعت دی۔ وسعت و حفاظت دونوں کی افادیت و ضرورت ہے۔ میر بڑے شاعر ہیں لیکن غالب و اقبال ان سے بھی بڑے شاعر ہیں۔ زبان کے تخلیقی استعمال نے ان کے فن کو بلند تر کیا ہے۔ اقبال نے نئی تراکیب کے علاوہ نئے استعارے اور نئے علائم بھی وضع کیے ہیں۔ اس وجہ سے اقبال کے ہاں نئی طرح کی ایمائیت ہے تاہم اس ایمائیت سے پیدا ہونے والا ابہام حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔ جو شعر فہمی کی استعداد میں اضافے سے دور ہو سکتا ہے۔

ڈاکٹر سہیل بخاری نے پروفیسر وقار عظیم کا ایک اقتباس درج کر کے، جس کا آخری فقرہ اوپر نقل ہوا ہے، کلامِ اقبال میں ابہام کی جو مثالیں تلاش کر کے پیش کی ہیں ان سب کو یہاں نقل کیا جاتا ہے:

اک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے
اک جنوں ہے کہ باشعور نہیں!
ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی
اک دانشِ نورانی ، اک دانشِ برہانی
ہے دانشِ برہانی حیرت کی فراوانی!
اک شرعِ مسلمانی، اک جذبِ مسلمانی
ہے جذبِ مسلمانی سرِّ فلک الافلاک
تیرے بھی صنم خانے، میرے بھی صنم خانے
دونو کے صنم خاکی ، دونو کے صنم فانی
عشق تری انتہا عشق مری انتہا
تو بھی ابھی ناتمام میں بھی ابھی ناتمام
نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے یہی طغیانِ مشتاقی

خالی ہے کلیموں سے یہ کوہ و کمر ورنہ
تو شعلۂ سینائی ، میں شعلۂ سینائی
دل بیدار پیدا کر کہ دل خوابیدہ ہے جب تک
نہ تیری ضرب ہے کاری مرنہ ی ضرب ہے کاری ۲۲۷

فکر و شعور کے ساتھ داخلی کیفیات کا اظہار عام قاری کے لیے مشکل ہو سکتا ہے لیکن اقبال نے شعری علائم کو جو نئی معنویت دی ہے اور جس طرح نئے علائم وضع کیے ہیں اور اپنی غیر معمولی فکری رسائی اور ذہانت (genius) کے اظہار کے لیے زبان کا تخلیقی استعمال کیا ہے اس سے آگاہ قارئین کسی ابہام کا شکار نہیں ہوتے۔ اقبال کے فکر و پیغام سے قربت اور زبان کے تخلیقی استعمال سے مانوس ہونے کے نتیجے میں یہ گوہر یک دانہ ہاتھ آتا ہے۔ عام طور پر ہند و لیڈروں اور اشتراکی پرولتاریت پسندوں کا بنیادی مسئلہ فکرِ اقبال سے مانوس نہ ہونے کا رہا ہے۔ فارسی عربی الفاظ وتراکیب اور اشکال وابہام کے مسائل اپنی علمی استعداد میں اضافہ کر کے اور ذہنی وفکری سطح کو بلند کر کے حل کیے جا سکتے ہیں۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اپنے دفاع میں اس نکتے کی توضیح کی ہے جبکہ ان کی رائے، وسیع تر تناظر میں، اقبال کے ضمن میں بھی درست ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "جاہلوں اور لیڈروں کے اس دور میں دقیق یا نازک مفہوم کو موزوں ومکمل الفاظ سے ادا کرنے کو ترس گیا۔ جاہلوں کو کون سمجھائے کہ صاحب ذوق عربی، فارسی یا کسی اور زبان کے الفاظ قابلیت کی نمائش یا تعصب کی بنا پر نہیں کرتے بلکہ مافی الضمیر کو آسانی سے منتج کرنے کے لیے کرتے ہیں۔ عوام یا لیڈر کی سمجھ میں وہ لفظ نہ آئے تو ہم خوش اور ہمارا خدا خوش۔ ہم کب چاہتے ہیں کہ آپ نرے احمق اور جاہل بھی ہوں اور ہمارے جواہر پاروں سے کھیلنے بھی دیے جائیں۔"۲۲۸

رشید احمد صدیقی کا مسئلہ ذوقی ہے جبکہ ذوق ومزاج کے علاوہ علامہ اقبال کا مسئلہ ایک تباہ حال ومحکوم قوم، ایک کمزور وپسماندہ ملت اور مادی حسی تہذیب کی زد پر آئی ہوئی

انسانیت کا ہے۔ ان کا اثر آفریں اسلوب ان کے مقصد و منشا اور جذبہ و فکر سے ہم آہنگ ہے۔ ابہام و اشکال کا مسئلہ حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔ ایک نقاد جس شعر کو مشکل و مبہم قرار دیتا ہے، دوسرے کے لیے اس میں کوئی ابہام و اشکال نہیں ہوتا۔ مثلاً سیماب اکبر آبادی نے اقبال کے اس شعر: کیا عشق ایک زندگیِ مستعار کا! / کیا عشق پائدار سے ناپائدار کا![229] پر اعتراض کیا اور لکھا کہ...... "اس شعر میں کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ پائدار کسے کہا ہے اور ناپائدار کسے ٹھہرایا ہے۔ 'ایک زندگی مستعار' کیا معنی؟ زندگی تعدّد و حساب سے بالاتر ایک عالم ہے۔" جواب میں اثر لکھنوی نے وضاحت کی کہ "پائدار ذات باری ہے اور ناپائدار انسان ہے۔ 'زندگیِ مستعار' ایک عام فقرہ ہے، سر اقبال نے یہ جدّت کی ہے کہ 'زندگیِ مستعار' سے خود انسان کو تعبیر کیا ہے اور اس تخصیص کی طرف توجہ دلانے کو لفظ 'ایک' کا اضافہ کر دیا۔ 'ایک زندگیِ مستعار' یعنی فانی انسان۔"[230]

نثر اور شاعری کا فرق درحقیقت ایمائیت کا فرق ہے۔ شاعر کی فنی نارسائی کے باعث شعر میں ابہام ہو تو قصور شاعر کا ہوتا ہے۔ اقبال کے ہاں ایسا کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ اقبال کا فکر و فلسفہ اور بیان و اسلوب شیر و شکر ہیں۔ وہ اپنے مقصد و پیام اور جذبہ و فکر کو فن کے جس پیکر میں پیش کرتے ہیں اور مروّجہ علائم کو جو معنویت دی ہے، اسے قاری سمجھ نہ سکے تو قصور قاری کا ہے نہ کہ اقبال کا۔ ایمائیت شاعری کی جان ہے اور قاری اپنے ذوق و فہم کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس سے مانوس ہوتا جاتا ہے۔ ابہام اضافی ہوتا ہے لیکن معیوب یا مطلوب دونوں ہو سکتا ہے۔ شعر کی ناقص تعبیر کے باعث ہو تو معیوب اور ایمائیت و تہ داری کی بنا پر ہو تو مطلوب۔ مابعد الطبیعیاتی حقائق مبہم ہوتے ہیں۔ اقبال ان کے بھی قریب پہنچا دیتے ہیں۔ فاسٹر نے لکھا ہے کہ "اقبال کے فلسفے میں کوئی ابہام نہیں ہے۔"[231] این مری شمل لکھتی ہیں کہ سادہ اذہان جو فلسفے کی پیچیدگیوں سے واقف نہیں ہوتے وہ بھی اقبال کی تحسین کرتے ہیں اور کلامِ اقبال کی توانائی سے اثر پذیر ہوتے ہیں۔[232] تاہم انسانوں کے مابین علم و دانش اور فکر و بصیرت کا فرق ابہام کا سبب بنتا ہے۔[233] علم و دانش اور فکر و بصیرت کی سطح بلند کرتے رہنا چاہیے۔

لفظ بصیرت رواروی میں استعمال نہیں کیا گیا...... یہ دل کی بینائی ہے جو تفہیمِ اقبال کے لیے ضروری ہے۔ کلامِ اقبال کا حقیقی فہم علمی وفکری سطح کی بلندی کے علاوہ اس یقین، ایمان یا عشق سے حاصل ہوتا ہے جو اقبال کی شاعری میں جلوہ ریز ہے۔ اقبال جس نورِ بصیرت کو عام کرنا چاہتے ہیں اس میں عقل وشعور کے ساتھ عشق وایمان شامل ہے۔ وہ لوگ جو تفہیمِ اقبال کے لیے صرف دماغ پر زور دینا کافی خیال کرتے ہیں خود اقبال ان سے اتفاق نہیں کرتے۔ اقبال انھیں دل کے دریا میں غوطہ لگانے کا مشورہ دیتے ہیں تا کہ وہ گوہرِ مراد کو پا سکیں۔ پیامِ مشرق کی نظم 'عشق' میں اقبال کہتے ہیں:

ہر معنی پیچیدہ در حرف نمی گنجد
یک لحظہ بہ دل در شو، شاید کہ تو دریابی

علی عباس جلالپوری اپنے مضمون بعنوان "عرفی، غالب اور اقبال" میں لکھتے ہیں کہ "معنیِ پیچیدہ تو دل میں پہلے ہی موجود ہے، اگر چہ لطافت کے باعث تحریر میں نہیں آسکتا۔ اس کو دوبارہ دل میں ڈھونڈنے سے کیا مطلب؟ حرفِ موزوں کی تلاش ہے تو شعور کے اس پہلو کی طرف رجوع کرنا مفید رہے گا جسے دماغ کہتے ہیں"...... اقبال کا خطاب جلالپوری سمیت ہر اس قاری سے ہے جو دل ودماغ میں سے صرف دماغ پر انحصار کرتے ہیں۔ جلالپوری اقبال کے مقصد ومنشا سے متفق نہیں ہیں۔ شعر کا مفہوم بھی غلط سمجھے۔ مثلاً وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں / خدا مجھے نفسِ جبریل دے تو کہوں[۲۳۴] کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ چونکہ خدا نے مجھے نفسِ جبریل دیا نہیں ہے اس لیے جنوں کا سکھایا ہوا حرفِ راز میں بیان نہیں کر سکتا۔ ظاہر ہے کہ وہ حرفِ راز، اقبال ہی نے بیان کیا ہے اور بار بار اس کا دعویٰ اور اعلان کیا ہے...... مثلاً بالِ جبریل ہی میں کچھ آگے یہ شعر ہے:

میں نے تو کیا پردۂ اسرار کو بھی چاک
دیرینہ ہے تیرا مرضِ کور نگاہی![۲۳۵]

چنانچہ مسئلہ پردۂ اسرار کو چاک کرنے کا نہیں مرضِ کورنگاہی یا عدمِ بصیرت کا ہے۔[۲۳۶]

کلیم الدین احمد، علی عباس جلالپوری کی طرح، اقبال کے جدید نقاد ہیں...... انھوں نے اقبال کے شاہین اور ہاپکنس کے The Windhover کا موازنہ پیش کیا ہے۔ وہ ہاپکنس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں...... "آپ نے دیکھا کہ The Windhover کس قدر دشوار اور پیچیدہ نظم ہے۔ اس میں کیسی جان سوز روحانی کشمکش ہے اور کیسا تضاد ہے جس سے اس کے خیالات اور اظہار میں گہرائی آ گئی ہے۔" ۲۳۷

اقبال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "اقبال کے شاہین میں یہ سب کچھ بھی نہیں۔ اس نظم کے مقابلے میں فن اور جذبات اور خیال ہر لحاظ سے جیسا کہ میں نے کہا ہے وہ اکہری اور سادہ معلوم ہوتی ہے۔ اسے سمجھنے کے لیے کسی تشریح کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس میں کوئی گہرائی یا پیچیدگی نہیں۔" ۲۳۸

گویا گہرائی اور پیچیدگی مطلوب ہے اور خوبی ہے نہ کہ خامی...... اقبال کے ہاں اسالیب کا تنوع ہے۔ یہ تنوع آسان اور مشکل کے حوالے سے بھی ہے۔ ہاپکنس کی مذکورہ نظم میں دشواری اور پیچیدگی کا سبب ترک دنیا اور طلب دنیا میں تضاد اور ہاپکنس کی ذہنی کشمکش کا نتیجہ ہے۔ ۲۳۹ اس تضاد اور کشمکش سے انسانیت کی تقدیر نہیں سنور سکتی۔ اقبال کی نظم "شاہین" کلیم الدین احمد کو سادہ اور اکہری لگی۔ یہ سادگی اور اکہرا پن بھی اضافی معاملہ ہے۔ ہر ایک کے لیے نظم سادہ اور اکہری نہیں ہے۔ خود کلیم الدین نظم کا مفہوم صحیح طور پر متعین نہ کر سکے اور انھوں نے ضروری خیال کیا کہ اوروں کی طرح وہ بھی اقبال کے Fascit رجحان کا ذکر کریں اور انھیں نری طاقت کا پجاری قرار دیں۔ شاہین اپنی جو صفات بیان کرتا ہے وہ خود اس کے یعنی ایک پرندے کے حوالے سے ہیں۔ یہ اسلوب بالواسطہ ہے اور اسی وجہ سے تہ دار ہے۔ وہ اسلوب جو ایک پرندے کے تناظر میں ہے مرد درویش کے تناظر میں برقرار نہیں رکھا جا سکتا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں نقاد لوگ ٹھوکر کھاتے ہیں اور اتنی زحمت بھی نہیں کرتے کہ اقبال کے کسی شعر کا مفہوم متعین کرنے کے لیے اسی موضوع پر اقبال کے دوسرے اشعار و بیانات کو نظر انداز نہ کریں۔

معنوی لغزشیں اور مہمل گوئی

''تنقید ہمدرد'' نے اقبال کے حسبِ ذیل شعر کو ہدفِ اعتراض بنایا:

یاں تو چلمن کی جھلک سے اور بڑھ جاتا ہے شوق

کیا وہاں پر جلوۂ بے پردہ دکھلاتا ہے شوق؟[۴۴۰]

اعتراض یہ تھا کہ ''چلمن کی جھلک بالکل بے معنی ہے۔ غالباً اقبال کی مراد اس جھلک سے ہے جو اکثر چلمن کے پیچھے سے نظر آجاتی ہے، لیکن الفاظ سے کسی طرح بھی یہ معنی نہیں نکل سکتے۔''[۴۴۱] اقبال کی مراد غالباً نہیں یقیناً یہی تھی۔ ''تنقیدِ ہمدرد'' کا اعتراض غیر ضروری بلکہ ناروا تھا۔ نیرنگ انبالوی نے جواب دیا تو ''تنقیدِ ہمدرد'' نے اس ضمن میں خاموشی اختیار کرلی۔

میر نیرنگ نے اس اعتراض کے جواب میں بجا طور پر لکھا تھا کہ ''چلمن کی جھلک کو غلط قرار دینا دائرۂ بیان کو تنگ کرتا ہے...... یہ اضافت ظرفی ہے۔ دریا کا پانی، وہ پانی ہے جو دریا میں بہتا ہے...... چلمن کی جھلک، وہ جھلک ہے جو چلمن میں سے نظر آتی ہے۔ داغ کا شعر ہے: جلوۂ بے پردہ تو ہوتا ہے فقط ہوش ربا / وہ قیامت ہے جو چلمن کی جھلک ہوتی ہے۔''[۴۴۲]

۲

اقبال کی نظم ''موجِ دریا'' کا ایک شعر تھا:

غنچۂ آب میں گلشن کی تماشائی ہوں

اپنی ہستی کو مٹانے کی تمنائی ہوں[۴۴۳]

نقاد لکھنوی نے لکھا کہ ''غنچہ و گلشن کو اس موقع سے کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی۔ بہر حال غنچۂ آب، کی ترکیب کوئی معنی نہیں رکھتی۔''[۴۴۴] ''شمشیر قلم'' نے وضاحت کی کہ ''غنچۂ آب، شیخ صاحب نے نہیں گھڑا ہے بلکہ یہ فارسی کی ایک ترکیب ہے...... غنچۂ آب کے معنی ہیں حباب ...... اس مناسب موقع پر اس ترکیب کا استعمال

ڈاکٹر صاحب کی پختہ کلامی کا کرشمہ ہے۔"[۴۲۵]

۳

جوش ملسیانی نے اپنی کتاب کے ابتدائی صفحات میں "مہمل گوئی" اور "معنوی لغزشیں" کے تحت دو دو اعتراضات اٹھائے ہیں۔ یہ گویا اہم اور خاص اعتراضات ہیں۔ آگے چل کر "معنوی لغزشیں و مہملات" کے زیرِ عنوان "بانگِ درا" کے متعدد اشعار پر اعتراضات کیے ہیں۔

معنوی و فکری اعتبار سے بانگِ درا کی بلند ترین نظم "طلوعِ اسلام" ہے۔ فکرِ اقبال جوش ملسیانی جیسے معترضین کے لیے نامانوس رہا ہے۔ ایسی صورت میں "طلوعِ اسلام" کی تفہیم ان کے لیے محال تھی، لیکن پہلا اعتراض اسی نظم کے حسبِ ذیل شعر پر کیا ہے:

مکاں فانی مکیں آنی ازل تیرا ابد تیرا
خدا کا آخری پیغام ہے تو جاوداں تو ہے!

اعتراض یہ ہے کہ "مصرعِ اول فہم انسانی سے بالاتر ہے۔ مصرعِ ثانی میں تو اور تو کو لغویات میں شامل سمجھنا چاہیے۔"[۴۲۶] مصرعِ اول فہمِ انسانی سے نہیں فہم ملسیانی سے بالاتر ہے۔ اقبال مسلمان کو بتا رہے ہیں کہ دنیا میں اس کا حقیقی مرتبہ کیا ہے۔ اس شعر سے پہلے اور بعد کے دو دو شعروں پر نظر ڈالی جائے تو مفہوم کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔[۴۲۷] "مکاں فانی" کا مطلب ہے: دنیا فانی ہے۔ دنیا میں رہنے والے سب انسان "آنی" ہیں۔ آن لمحے یا تھوڑی مدت کو کہتے ہیں۔ گویا دنیا کی سب اقوام یہاں تھوڑی مدت کی مہمان ہیں لیکن مسلمان کا حال ان سب سے مختلف ہے۔ صبحِ ازل (حضرت آدمؑ) سے مسلمان ایک پیغام کا حامل ہے۔ خدا کے آخری رسولؐ کے وارث کی حیثیت سے، جب تک دنیا قائم ہے، وہ اس پیغام کا حامل رہے گا۔ مسلمان کبھی مٹ نہیں سکتا۔ وہ جاوداں ہے۔

اقبال کی ایک غزل کا شعر ہے:

نیا جہاں کوئی اے شمع! ڈھونڈیے کہ یہاں
ستم کشِ تپشِ نا تمام کرتے ہیں[۴۲۸]

ملسیانی لکھتے ہیں کہ "یعنی شعر فی بطن الشاعر۔ کرتے ہیں کے فاعل کا پتہ نہیں اور

ستم کشِ تپشِ ناتمام تو سراسر معمہ ہے۔ تپشِ ناتمام کی نادر ترکیب کسی انگریزی لفظ کا ترجمہ ہو تو ہو، فارسی میں اس کا رواج تو در کنار مفہوم بھی کچھ نہیں۔"۲۴۹

ناتمام کا مفہوم ہے نامکمل۔ شمع، تپشِ ناتمام کا ظلم برداشت کرتی ہے یعنی اسے پورا جلنے سے پہلے بجھا دیا جاتا ہے۔ بجھانے والے اس جہان کے لوگ ہیں لہٰذا اے شمع آ، مل جل کر کوئی نیا جہان تلاش کرتے ہیں۔ مل جل کر اس لیے کہ شاعر کی آرزوئیں بھی اس جہان میں پوری نہیں ہوتیں۔

نظم "شکوہ" کا شعر ہے:

کس نے ٹھنڈا کیا آتش کدۂ ایراں کو؟
کس نے پھر زندہ کیا تذکرۂ یزداں کو؟

جوش ملسیانی نے اس شعر پر بھی اعتراض کیا ہے۔ لکھتے ہیں: "مضمون یہ تھا کہ مسلمانوں ہی نے آتش پرستی کو معدوم کیا اور خدا کی پرستش دنیا میں پھیلائی۔ مگر لفظ یزداں (فاعل خیر) اہرمن (فاعل شر) کی ضد ہے اور یہ آتش پرستوں ہی کا اصطلاحی لفظ ہے۔ جب آتش پرستی مٹ گئی تو یزداں کا تذکرہ بھی ساتھ ہی مٹ گیا۔ وہ زندہ کس طرح ہوا۔ اس قسم کے مضمون میں زندہ ہونے کے لیے لفظ یزداں کس طرح نہیں آنا چاہیے تھا اور یہ معنوی خلل اسی لفظ کے استعمال نے پیدا کیا ہے۔"۲۵۰

سراج لکھنوی نے جراح کی جرح کو کمزور اعتراض کو مجروح اور طریقۂ استدلال کو غیر منطقی قرار دیا۔ انھوں نے "برہانِ قاطع" سے یزداں کا مفہوم (شعرا، خدائے حق را گویند) درج کر کے لکھا کہ یہ اصطلاح آتش پرستوں سے مخصوص نہیں ہے۔ بطور سند خسرو اور جامی کے اشعار بھی نقل کیے۔۲۵۱

"بانگِ درا" کی نظم "عاشقِ ہرجائی" کا شعر ہے:

زندگی الفت کی درد انجامیوں سے ہے مری
عشق کو آزادِ دستورِ وفا رکھتا ہوں میں

اعتراض یہ ہے کہ "الفت کی درد انجامیوں کو زندگی بخش کہا گیا ہے۔ اس سے نہ

صرف ترغیبِ وفا ثابت ہوتی ہے بلکہ وفائے الفت کا ثبوت بھی موجود ہے...... پھر عشق کو دستورِ وفا سے آزادی کہاں...... وفا کے دستور پر چلنا تو زندگی کے لیے ضروری ٹھہرا۔ پس مصرعۂ ثانی سے مصرعۂ اوّل کا دعویٰ بالکل مسترد ہو جاتا ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ وہ عشق ہی کہاں رہا جو دستورِ وفا سے آزاد ہو گیا۔"[۲۵۲]

معترض نے اگر نظم کے عنوان ہی پر غور کیا ہوتا تو اعتراض کرنے کی زحمت سے بچ جاتا۔ زیرِ بحث شعر کے آس پاس جو اشعار ہیں وہ اس کے مفہوم کو آئینہ کر دیتے ہیں۔ شاعر کی زندگی الفت کی درد انجامیوں سے عبارت ہے۔ یہ الفت یا عشق کسی "شرارِ جستہ" سے نہیں ہے۔ اس کی فطرتِ عشق کا تقاضا کامل تجلی سے خاموش ہو سکتا ہے۔ وہ حسن سے پیمانِ وفا رکھتا ہے لیکن کسی ایک حسین سے نہیں۔[۲۵۳]

سَرقہ

"سَرقہ" کے زیرِ عنوان، اقبال کے تین اشعار پر، جوش ملسیانی نے اعتراضات کیے ہیں۔ ان میں سے دو اشعار متروک ہیں[۲۵۴] اور حسبِ ذیل شعر بانگِ درا میں شامل ہے:

جو میں سر بہ سجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا
ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں[۲۵۵]

جوش ملسیانی نے لکھا ہے کہ "اس شعر کو پڑھ کر عراقی کا یہ مشہور شعر یاد آ جاتا ہے:

بہ زمیں چو سجدہ کردم ز زمیں ندا برآمد
کہ مرا پلید کردی ازیں سجدۂ ریائی

عراقی نے مصرعہ ثانی میں ریاکاری کی جو توضیح فرمائی ہے اس سے بڑھ کر قوتِ بیانیہ کا اظہار ناممکن ہے۔ اس کے مقابل میں حضرتِ اقبال کا مصرعہ ثانی بہت ہی معمولی اور نہایت پست ہے۔"[۲۵۶]

بہت ہی معمولی، اور 'نہایت پست' میں نہ صرف مبالغہ و غلو ہے بلکہ یہ رائے سرے

سے غلط ہے۔ اقبال کا پہلا مصرع بے شک عراقی کے پہلے مصرعے کا ترجمہ ہے لیکن دوسرا مصرع عراقی کے دوسرے مصرعے سے کسی طرح پست نہیں بلکہ اقبال کا مصرع صوتی و معنوی اعتبار سے بلند تر ہے۔ عراقی نے ریا جبکہ اقبال نے شرک کو ہدف بنایا ہے۔ یوں مرکزی خیال کے اعتبار سے دونوں شعر مختلف ہیں۔ جوش ملسیانی کے اعتراضات پر تبصرہ کرتے ہوئے سراج لکھنوی لکھتے ہیں کہ ''کسی فارسی یا عربی شعر سے اُردو کے شعر کا ہم معنی ہونا سرقہ کے تحت آتا ہے نہ توارد کی حد میں۔ ایک ادب کا تخیل دوسرے ادب میں منتقل کرنے کا جواز موجود ہے۔ غالب کے اکثر اُردو اشعار فارسی اشعار کا ترجمہ ہیں۔''۲۵۷

علامہ اقبال کے ہاں افکار کی کثرت اور فراوانی ہے۔ ان پر سرقے کا الزام عائد کرنا بقول سراج ''ذلیل قسم کا حملہ'' ہے۔۲۵۸ اور پھر 'صنم آشنا' جیسی خوبصورت ترکیب کو 'نہایت پست' کہنا شاید اصنام سے اندھی عقیدت کا نتیجہ ہو۔

فحاشی

بانگِ درا کے جس شعر کو ملسیانی نے 'سرقہ' کہا ہے، اسے جوش ملیح آبادی نے بدترین قسم کی 'فحاشی' قرار دیا ہے۔ جوش ملیح آبادی نے جن قبیح حرکات کا ارتکاب خود کیا ہے، ان کا الزام علامہ اقبال پر رکھا ہے۔ جوش ملیح آبادی کے اس وصف پر راقم نے ایک مضمون لکھا تھا جو اقبالیات' جنوری۔ مارچ ۲۰۰۰ء میں شائع ہوا۔

جوش نے اقبال کے شعر میں من پسند تبدیلی کر کے اسے ہدفِ اعتراض بنایا۔ شعر کی تبدیل شدہ شکل یہ ہے:

کبھی قبلہ رُخ جو کھڑا ہوا تو حرم سے آنے لگی صدا
ترا دل تو ہے صنم آشنا، تجھے کیا ملے گا نماز میں

جوش کا پہلا اعتراض تو وہی ہے کہ یہ شعر عراقی کے شعر کا پرتو ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ''مصرعِ اوّل کے جزوِ اوّل یعنی کبھی قبلہ رُخ جو کھڑا ہوا، میں ایک ایسی فحاشی اور

بدتمیزی کی گئی ہے جس کو میں زبان پر نہیں لاسکتا۔ توبہ توبہ، کھڑا ہوا ...... معاذ اللہ۔" ۲۵۹

جوش کی زبان پر اس سے زیادہ فحش الفاظ آتے رہے ہیں۔ اس کے لیے 'خطوطِ جوش ملیح آبادی' مرتبہ راغب مرادآبادی کے صفحات ۱۰۵، ۱۰۷ دیکھ لینا کافی ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مذکورہ فحش الفاظ جوش نے خود گھڑے ہیں۔ اقبال کا شعر یوں ہے:

جو میں سر بہ سجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا

ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں

جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں کہ میں نے جوش سے کئی بار کہا کہ پہلا مصرع یوں نہیں جیسے آپ پڑھتے ہیں، لیکن وہ صرف یہی نہیں کہ اس کو اسی طرح پڑھنے پر مُصر تھے بلکہ اس پر اعتراضات بھی کرتے تھے جن میں فحاشی اور بدتمیزی کا اعتراض شامل ہے۔ ۲۶۰

بے ربطی

'بے ربطی' کے اعتراضات اودھ پنچ نے شروع کر دیے تھے۔ ۲۶۱ جوش ملسیانی نے "بے ربطیِ کلام" کا عنوان جما کر، اقبال کے متعدد اشعار کو ہدف اعتراض بنایا ہے۔ ۲۶۲ سراج لکھنوی نے ان اعتراضات کو رد کیا ہے۔ ۲۶۳ اسی طرح، اس ضمن میں، سیماب اکبرآبادی کے اعتراضات کی تردید اثر لکھنوی نے کی ہے۔ ۲۶۴ یہاں کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

"گورستانِ شاہی" کا ایک شعر ہے:

رنگ و آبِ زندگی سے گل بدامن ہے زمیں

سینکڑوں خوں گشتہ تہذیبوں کا مدفن ہے زمیں

ملسیانی کے خیال میں "بے ربطیِ کلام یہ ہے کہ پہلے مصرعہ میں زمین کا دامن پھولوں سے بھر کر ایک خوبصورت اور خوشگوار منظر دکھایا گیا ہے، مگر دوسرے مصرعے میں اسی مضمون کو ماتمی جامہ پہنا دیا ہے۔" ...... سراج لکھنوی لکھتے ہیں کہ "یہ ایک واقعی حالت کی ترجمانی ہے۔ اس طرح اور شعرا نے بھی صدہا شعر کہے ہیں۔ ایک مصرعہ میں دنیا کی

دلچسپیوں کا رنگین ورق پیش کیا ہے اور دوسرے میں نہایت تاریک اور مذموم پہلو دکھایا ہے۔" سراج نے جو اشعار نقل کیے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے:

رنج و راحت جہاں میں توأم ہے
کہیں شادی ہے اور کہیں غم ہے

ملسیانی نے دیوانِ غالب کی طرح بانگِ درا کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ کلامِ اقبال پر حریفانہ و معاندانہ نگاہ ڈالی ہے۔ شعر کے دونوں مصرعوں کا ربط "رنگ و آبِ زندگی" اور "سینکڑوں خوں گشتہ تہذیبوں" سے بھی ظاہر ہے۔ خون میں آب و رنگ ہوتا ہے جبکہ آب و رنگ کا تعلق رنگا رنگ تہذیبوں سے بھی ہے جو زمین میں دفن ہو گئیں اور پھولوں کی شکل میں اپنا اظہار کر رہی ہیں۔ غالب نے لالہ وگل کے آب و رنگ میں دفن شدہ حسینوں کا مشاہدہ کیا ہے:

سب کہاں کچھ لالہ وگل میں نمایاں ہو گئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں

"جوابِ شکوہ" کا شعر ہے:

کشتیٔ حق کا زمانے میں سہارا تو ہے
عصرِ نو رات ہے دھندلا سا ستارا تو ہے

ملسیانی کا اعتراض یہ ہے کہ "کہاں کشتی، کہاں رات اور کہاں ستارا"...... سراج نے مفصل جواب دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں مصرعوں میں معنوی تعلق اور لفظی مناسبت موجود ہے۔ کشتی سے ستاروں کا تعلق ہوتا ہے اور اعتراض کی کوئی تک نہیں ہے۔

علامہ اقبال کا شعر ہے:

عشق بھی ہو حجاب میں حُسن بھی ہو حجاب میں!
یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر!۳۶۵

سیماب اکبرآبادی نے اس شعر پر یہ اعتراض کیا ہے کہ "کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ پہلے مصرعے کا دوسرے سے کیا ربط ہے، اگر ڈاکٹر اقبال کا یہ مطلب ہے کہ حسن و عشق دونوں کا حجاب میں رہنا مناسب نہیں تو پہلا مصرع اس مفہوم کو ادا کرنے سے قاصر ہے۔"

اثر لکھنوی نے جواباً لکھا کہ "پہلے مصرعے کا مفہوم وہی ہے جو حضرت معترض سمجھے......'ہے' کی جگہ 'ہو' کہنے سے انداز بیان میں استعجاب کا اضافہ ہوگیا۔"

علامہ اقبال کا شعر ہے:

کوئی کارواں سے ٹوٹا کوئی بدگماں حرم سے
کہ امیر کارواں میں نہیں خُوئے دلنوازی! ۳۶۶

سیماب نے اس شعر کو بے ربط و بے معنی قرار دیا اور لکھا کہ کاروان منزل سے بدگماں ہوسکتا ہے نہ کہ حرم سے۔ اثر نے وضاحت کی کہ حرم کا لفظ بمعنی منزل لا کر اقبال نے اس کی وضاحت کر دی کہ کاروان سے اُن کی مراد کاروانِ اسلام ہے۔

عروض و قافیہ

اقبال کا ایک متروک شعر ہے:

آشیاں ایسے گلستاں میں بناؤں کس طرح
اپنے ہم جنسوں کی بربادی کو دیکھوں کس طرح

تنقیدِ ہمدرد نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا کہ "بناؤں کے ساتھ دیکھوں کا قافیہ دیکھنے کے قابل ہے۔" ۳۶۷

اقبال نے اس اعتراض کا مفصل اور فاضلانہ جواب لکھا جو 'مقالاتِ اقبال' میں دیکھا جا سکتا ہے۔ ۳۶۸ اقبال کے نزدیک قافیے کی اس صورت کو شائگاں کہتے ہیں جسے اساتذہ نے روا رکھا ہے۔ تنقیدِ ہمدرد نے خاموشی اختیار کر لی لیکن شفقت رضوی لکھتے ہیں کہ "اس بحث میں ایک نکتہ ایسا بھی ہے جس پر تنقیدِ ہمدرد یا اقبال نے غور نہیں فرمایا۔ اقبال کا استدلال ہے کہ مذکورہ شعر میں "ؤں" سے قافیہ بنا ہے جبکہ حقیقت میں "ؤں" (ؤ ں) اور "وں" کا قافیہ ہے۔ ہمزہ کی آواز "ؤ" سے الگ نہیں ہے۔ دونوں مل کر ایک صوت بنے ہیں جبکہ یہ صورت 'دیکھوں' میں نہیں ہے۔ یہ شعر بانگِ درا میں شامل نہیں ہے۔" ۳۶۹

شفقت رضوی کا اعتراض بال کی کھال اتارنے کے مترادف ہے تاہم قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ قافیے کے ضمن میں، غلط یا صحیح، اقبال کے صرف ایک شعر پر اعتراض ہوا ہے اور یہ شعر متروک ہے۔ اقبال کے پورے متداول کلام میں کوئی ایک شعر بھی قابلِ اعتراض نہیں ہے...... اقبال کا مذکورہ جواب پڑھ کر شفقت رضوی بھی معترف ہیں کہ ''اقبال کا بیان فنِ عروض پر ان کی کامل دسترس پر دلالت کرتا ہے۔''[۲۷۰] واضح رہے کہ یہ ''کامل دسترس'' اقبال کو ۱۹۰۳ء ہی میں حاصل تھی۔

وزن کے سلسلے میں حسبِ ذیل اشعار پر اعتراضات ہوئے ہیں:

تر آنکھیں تو ہو جاتی ہیں پر کیا لذت اس رونے میں
جب خونِ جگر کی آمیزش سے اشک پیازی بن نہ سکا
اقبال بڑا اپدیشک ہے من باتوں میں موہ لیتا ہے
گفتار کا یہ غازی تو بنا کردار کا غازی بن نہ سکا[۲۷۱]
شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے[۲۷۲]

جوش ملسیانی نے لکھا ہے کہ ہندی الفاظ بیاج، پیاس، نیولا، پیاز کا پہلا حرف ساکن ہے۔ تقطیع میں یہ پہلا حرف شمار میں نہیں آتا یا دوسرا حرف تقطیع سے خارج رہتا ہے۔ دوسرے شعر کے مصرع اوّل کی 'ہ' تقطیع سے خارج ہوگئی ہے اور تیسرے شعر کے دوسرے مصرعے میں لفظ 'پریت' کو بروزن فعول باندھا گیا ہے جبکہ یہ فاع یعنی ''پیت'' کے وزن پر آنا چاہیے۔[۲۷۳] اگرچہ اعتراضات اور بھی ہیں۔[۲۷۴] 'پیازی' اور 'پریت' جیسے الفاظ کے حروفِ اوّل کا ساکن ہونا اُردو کے صوتی مزاج کے خلاف ہے۔ اگر اُردو زبان کا کوئی معتبر ادارہ اس سکونت کو ختم کردے تو اُردو زبان کے لیے یہ تبدیلی بہتر ہوگی۔ سند اقبال ہی سے لی جاسکتی ہے۔ ملسیانی کا اعتراض ''ہندی دستور العمل'' کی بنیاد پر ہے۔[۲۷۵] جبکہ بیاج، پیاس اور پیاز جیسے الفاظ کو جیسے لکھا جاتا ہے ہمارے ہاں ویسے ہی بولا بھی جاتا ہے۔ شفقت رضوی معترف ہیں کہ ''اُردو وسیع وعریض خطۂ ارض میں پھیلی ہوئی ہے۔ ہر علاقے

میں مقامی اثرات کی وجہ سے زبان میں جہاں توسیع ہوتی رہی ہے وہیں روزمرہ اور محاورے میں اختلاف بھی پیدا ہوتا گیا ہے۔ اگر کوئی روزمرّہ یا محاورہ مقامی طور پر مروّج و مستعمل ہے تو دیگر علاقے کے ناقد کو اس پر اعتراض کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔"[۲۷۶] روزمرّہ و محاورہ کے علاوہ مقامی اثرات کا یہ اصول تلفظ تک وسیع ہونا چاہیے۔

"موہ" کی ہ گرنے پر اعتراض کرنے والوں میں میلا رام وفا بھی ہیں۔[۲۷۷] اور ڈاکٹر گیان چند بھی...... گیان چند لکھتے ہیں کہ "اقبال کے اُردو کلام میں ایک جگہ کے علاوہ مجھے کہیں کوئی عروضی غلطی نظر نہیں آئی: اقبال بڑا اندیشک ہے من باتوں میں موہ لیتا ہے۔ اس مصرع میں موہ بروزن فع آیا ہے۔ اس کی 'ہ' یا ہائے ہوز ساقط ہوتی ہے۔ اس کا جواز نہیں۔"[۲۷۸] شمس الرحمٰن فاروقی لکھتے ہیں:

> "گیان چند نے صحیح لکھا ہے کہ اس مصرع میں اقبال اپنی واحد عروضی غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں، کیونکہ انھوں نے 'موہ' کو "مہ" کے وزن پر باندھا ہے لیکن اس کو بھی گیان چند کی سخت گیری کہنا چاہیے، کیونکہ فارسی کے الفاظ جو واؤ، ہ پر ختم ہوتے ہیں، واؤ کے بغیر بھی درست ہیں...... مثلاً انبوہ، اور 'انبہ'...... 'اندوہ' اور 'اندہ'...... 'کوہ' اور 'کہ'...... یہی کیفیت بہت سے الف والے الفاظ کی بھی ہے مثلاً 'شاہ' اور 'شہ'۔"[۲۷۹]

مذکورہ سخت گیری کو نظر انداز کر دیا جائے تو ڈاکٹر گیان چند کا مضمون "اقبال کے اُردو کلام کا عروضی جائزہ" اس حقیقت کا مظہر ہے کہ کلامِ اقبال میں وزن کی کوئی غلطی نہیں ہے۔

متفرق

"پیامِ مشرق" میں 'لالۂ طور' کے زیرِ عنوان رباعیات یا قطعات کو علامہ اقبال نے فہرست میں رباعیات لکھا ہے۔ اعتراض ہوا کہ یہ رباعیات نہیں قطعات ہیں۔[۲۸۰] فارسی کلام پر اعتراضات اور بھی ہیں اور ان پر تبصرے بھی ہوئے ہیں۔[۲۸۱] زیرِ نظر مطالعے

میں بوجوہ ان اعتراضات کا جائزہ شامل نہیں کیا گیا۔ کسی اور مقام پر یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ اقبال کی زبان اور ان کے فن پر تمام تر اعتراضات کا تفصیلی جائزہ پی ایچ ڈی کے تھیسس کا موضوع بن سکتا ہے تاہم زیرِ نظر جائزے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آ گئی ہے کہ معترضین اپنے رجحانِ طبع کے زیرِ اثر اُلٹے سیدھے اعتراضات کرتے رہے اور اقبال کے فنی ولسانی شعور کا کما حقہٗ ادراک نہ کر سکے۔ مرزا یاس یگانہ نے اقبال پر زبان بگاڑنے کا الزام عائد کیا۔[۲۸۲] عبدالسلام ندوی اقبال کے بعض بیانات سے اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے کہ اقبال کی زبان غزل کی زبان نہیں ہے اور ان کی غزل اوصافِ غزل سے عاری ہے۔[۲۸۳] دلچسپ بات یہ ہے کہ زبان وفن پر قدرت ومہارت رکھنے کا تاثر دینے والے کلامِ اقبال میں جس عیب کی نشاندہی کرتے ہیں، اسے بلا تکلف اپنے کلام کی زینت بناتے ہیں، یہ خیال کیے بغیر کہ جو اعتراض انھوں نے اقبال پر کیا ہے اس کا ہدف خود بھی بن رہے ہیں۔ مثلاً جوش ملسیانی نے اقبال کے اس شعر پر اعتراض کرنا ضروری سمجھا:

کیا کہوں اپنے چمن سے میں جدا کیونکر ہوا
اور اسیرِ حلقۂ دامِ ہوا کیونکر ہوا[۲۸۴]

شعر میں حرف عطف 'اور' کا استعمال معنوی اعتبار سے ضروری اور روز مرّہ گفتگو کے اعتبار سے فطری ہے لیکن ملسیانی نے اس کے استعمال کو بلا تامّل ''عجزِ طبیعت'' قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''مطلع میں ربطِ کلام پیدا کرنے کے لیے حرفِ عطف کی ضرورت پڑے اس سے زیادہ عجزِ طبیعت اور کیا ہوگا۔''[۲۸۵]

زیادہ نہیں صرف ایک دو صفحات آگے ملسیانی نے اقبال کے ایک شعر پر اصلاح دی ہے۔ اصل شعر یہ ہے:

ہے شکست انجام غنچے کا سبو گلزار میں
سبزہ و گل بھی ہیں مجبورِ نمو گلزار میں[۲۸۶]

گلزار میں غنچہ شکست انجام ہے۔ یہ اس کی تقدیر ہے۔ سبزہ وگل مجبورِ نمو ہیں، یہ ان کی تقدیر ہے۔ ہر چیز کا ایک مقدر ہے۔ شعر کا مفہوم واضح اور مربوط ہے لیکن ملسیانی کے

نزدیک "دونوں مصرعوں میں کوئی ربط نہیں ہے۔" اس شعر میں بزعمِ خود ربطِ کلام پیدا کرنے کے لیے ملسیانی نے حرفِ عطف "اور" کو بلا تکلف استعمال کیا۔ "اصلاح شدہ" شعر یوں ہے:

ہے شکست انجام غنچے کا سبو گلزار میں
اور خزاں ہے سبزہ و گل کی عدو گلزار میں ۲۸۷

اصل شعر میں "بھی" کا استعمال دونوں مصرعوں کو مربوط کرتا ہے جبکہ ملسیانی نے نظم کی معنوی ساخت کو نظر انداز کر دیا ہے اور جس حرفِ عطف کے استعمال کو "عجزِ طبیعت" قرار دیا ہے اسے خود بھی استعمال کیا ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ اُردوئے معلّٰی، یکم اگست ۱۹۰۲ء، بحوالہ "اقبال کی صحتِ زبان"......مرتبہ اکبر حیدری کشمیری، صفحہ ۱۰۳

۲۔ مخزن، بابت ستمبر ۱۹۰۲ء، بحوالہ کتاب مذکور، صفحہ ۱۲۰

۳۔۴۔ مخزن، اکتوبر ۱۹۰۲ء، بحوالہ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۵۹

۵۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۱۷۰

۶۔ دیکھیے، نور اللغات نیز علمی اُردو لغت۔ دونوں لغات میں "ہوا آنا" کے معنی "ہوا کی رسائی ہونا" لکھا ہے۔ نور اللغات نے ناسخ کا یہ شعر بھی درج کیا ہے: اُٹھنے لگی ہے کیوں مرے زخم کہن میں ٹیس / آتی ہے شاید آج ہوا کوئے یار کی۔

۷۔ مزید دیکھیے، ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۱۶۹، نیز "اقبال دشمنی ایک مطالعہ"......صفحات ۱۵۷۔۱۵۸

۸۔ دیکھیے، جلیل احمد قدوائی کا مضمون بعنوان "اقبال کی بعض نظموں کا ابتدائی متن" مشمولہ "اوراقِ گم گشتہ" مرتبہ رحیم بخش شاہین، صفحہ ۴۱۔ نیز ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۳۹۹۔ "بانگِ درا" میں (نیز ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۲۰۱ پر) دوسرا مصرع یوں ہے: شبنم کے آنسوؤں پر کلیوں کا مسکرانا۔

۹۔ بحوالہ "اقبال کی صحتِ زبان"......صفحہ ۲۰

۱۰۔ حالی کی توضیح کے مطابق دو یا دو سے زیادہ الفاظ جو اہلِ زبان کی بات چیت کے مطابق ہوں "روزمرہ" کہلائیں گے اور دو یا دو سے زیادہ الفاظ جو اہلِ زبان کی بات چیت کے مطابق بھی ہوں اور جن میں ایک فعل ہو اور وہ فعل حقیقی معنوں میں استعمال نہ ہو بلکہ مجازی یعنی غیر حقیقی معنوں میں استعمال ہو "محاورہ" کہلائیں گے۔ مثلاً پانی پینا اور پھل کھانا روزمرہ جبکہ آنسو پینا اور غم کھانا محاورے ہیں۔

۱۱۔ نور اللغات نے اس محاورے کے ضمن میں یہ شعر نقل کیا ہے: پانی کے عوض ظلم کے تیروں کی جھڑی تھی / گلدستۂ زہرا پہ عجب اوس پڑی تھی۔ جگر مراد آبادی کا شعر ہے: اوس پڑے بہار پر آگ لگے کنار میں / تم جو نہیں کنار میں لطف ہی کیا بہار میں۔

۱۲۔ شمس الدین احمد کا مذکورہ مضمون "مرقع" لکھنؤ بابت جولائی ۱۹۲۷ء میں شائع ہوا اور اب

"اقبال کی صحتِ زبان" میں شامل ہے۔

۱۳۔ صاحب نور اللغات نے "تائے ربط" کے ذیل میں لکھا ہے کہ "اُردو میں تا اور تا کہ کہتے ہیں۔" ملسیانی نے "آیہ" کی تذکیر کے ثبوت میں سید انشا کا یہ مصرع نقل کیا ہے: پڑھ فاعتبروا یا اولی الابصار کا آیہ تا ہو تجھے عبرت۔ (اقبال کی خامیاں، صفحہ ۱۳)

۱۴۔ تختۂ دائم ہوں آتش زیرِ پا رکھتا ہوں میں (عاشق ہرجائی: بانگِ درا) ملسیانی کے نزدیک آتش زیرِ پا ہونا آتش زیرِ پا رہنا زبان ہے۔ ہاں مگر اک دور سے آتی ہے آوازِ درا (خفتگان خاک سے استفسار) ملسیانی نے لکھا ہے کہ "کچھ دور سے آواز آ رہی ہے" کہنا چاہیے۔ تو میرا شوق دیکھ مرا انتظار دیکھ (بانگِ درا، صفحہ ۱۰۰) ملسیانی کا اعتراض یہ ہے کہ "کسی کا انتظار ہوا کرتا ہے۔"

سوال یہ ہے کہ "آتش زیرِ پا رکھتا ہوں" سے معنوں میں کیا کمی ہوئی؟

اسی طرح "دور سے آوازِ درا آتی ہے" میں کیا عیب ہے؟

انتظار تو کسی ہی کا ہے۔ شاعر کا کہنا ہے کہ میں جو تیرا انتظار کر رہا ہوں میرے اس انتظار کا اندازہ کر۔ اس طرح ایجاز پیدا ہوا ہے۔ ملسیانی نے ان اعتراضات کو بطورِ خاص پہلے اُٹھایا ہے۔ (اقبال کی خامیاں، صفحات ۵، ۸) تفصیلی اعتراضات بعد میں قلمبند کیے ہیں۔ (ایضاً صفحات ۴۸ تا ۵۲) کچھ نمونے ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں:

(۱) شکوہ: تھی تو موجود ازل سے ہی تیری ذاتِ قدیم۔ ملسیانی کے خیال میں "ازل ہی سے" کہنا چاہیے۔

(۲) اقبال کی ایک غزل کا مصرع ہے: زندگی کی رہ میں چل، لیکن ذرا بچ بچ کے چل۔ (بانگِ درا، صفحہ ۳۱۷) اسی طرح "بچے کی دعا" کا ایک مصرع ہے: نیک جو راہ ہو اس رہ پہ چلانا مجھ کو۔ ملسیانی کے نزدیک "راہ" درست ہے لیکن "رہ" غلط۔

(۳) "ایک گائے اور بکری" کے اس مصرعے "کیوں بڑی بی! مزاج کیسے ہیں!" کو ملسیانی نے بازاری زبان قرار دیا ہے۔

(۴) اقبال کی ایک غزل کا مصرع ہے: کچھ دکھانے دیکھنے کا تھا تقاضا طور پر۔ ملسیانی کا اصرار ہے کہ "دیکھنے دکھانے" کہنا چاہیے۔

ان اعتراضات پر سراج لکھنوی نے خاموشی اختیار کی ہے۔ گویا ان کے نزدیک یہ اعتراضات درست ہیں۔ "ہی" اس لفظ کے بعد لاتے ہیں جس پر زور دینا مقصود ہو۔ اقبال شاید ازل پر زور دینا نہیں چاہتے۔ "راہ" فارسی لفظ ہے اور "رہ" اس کا مخفف ہے۔ (دیکھیے،

علمی اُردو لغت) چنانچہ یہ اعتراض غلط ہے کہ ''راہ'' درست ہے اور ''رہ'' غلط۔ نظم ''گائے اور بکری'' تحریر کرنے کے بعد اقبال نے بانگِ درا کی اشاعت تک دسیوں بار ''امید ہے کہ مزاج بخیر ہوگا'' لکھا ہے۔ (دیکھیے، مکاتیب اقبال بنام خان نیاز الدین خان) چنانچہ اقبال کو معلوم تھا کہ لفظ ''مزاج'' واحد ہے لیکن اس نظم میں بکری گائے سے کہتی ہے کہ ''کیوں بڑی بی! مزاج کیسے ہیں!'' اس سے ایک لطف پیدا ہوگیا ہے۔ ''دیکھنے دکھانے'' یقیناً درست ہے لیکن اقبال نے ''دکھانے دیکھنے'' وزن کی خاطر لکھا ہے۔ ملسیانی کے ایسے اعتراضات ناقابلِ التفات ہیں۔

۱۵۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۰۳

۱۶۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۸

۱۷۔ ''اقبال کی شاعری پر حق و ناحق نکتہ چینی یعنی کلامِ اقبال پر حضرت جراح کی عملِ جراحی'' از سراج الحسن سراج لکھنوی مشمولہ سالنامہ ''سروش'' لاہور ۱۹۳۱ء صفحات ۱۲۲ تا ۱۲۷۔ یہ مضمون ''اقبال کی صحتِ زبان'' میں بھی شامل ہے۔ زیرِ نظر حوالے کے لیے دیکھیے، صفحہ ۲۴۱

۱۸۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۴۸

۱۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (i) اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۸ (ii) ناقدانِ اقبال، صفحات ۳۲۔۳۳

۲۰۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۴۸

۲۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۸..... ڈاکٹر علی حیدر نیّر کا اعتراض جوش ملسیانی کے برعکس ہے۔ اقبال کے مصرعے ''کہ وہ حلاج کی سولی کو سمجھا ہے رقیب اپنا''..... (بالِ جبریل، صفحہ ۳۸) پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ''وہ سمجھا ہے'' کی بجائے ''اس نے سمجھا ہے'' صحیح ہے۔

۲۲۔ بانگِ درا، صفحات ۱۹۱، ۱۲۵، ۱۹۸

۲۳۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۴۹

۲۴۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۹

۲۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ناقدانِ اقبال، صفحہ ۳۴

۲۶۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۴۹

۲۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۹

۲۸۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۴۹

۲۹۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۹۔ 'اعلانِ نون' کے سلسلے میں اور اعتراضات بھی ہیں۔ مثلاً

نادم سیتاپوری اپنے مضمون "حیاتِ اقبال کا ایک دلچسپ پہلو" (مشمولہ "قومی زبان"، یکم اپریل ۱۹۶۳ء) میں اقبال کے مصرعے: مشرق میں اصول دین بن جاتے ہیں۔ (بانگِ درا، صفحہ ۳۲۵) میں "دین" کے اعلانِ نون پر معترض ہیں۔

۳۰۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۴۹

۳۱۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۴۹۔۲۵۰

۳۲۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۳

۳۳۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۸۷

۳۴۔ "جوابِ شکوہ" کا شعر ہے۔ قافلہ ہو نہ سکے گا کبھی ویراں تیرا / غیر یک بانگِ درا کچھ نہیں ساماں تیرا

۳۵۔ اقبالِ کامل، صفحہ ۲۴۹

۳۶۔ لفظ "قافلہ" استعارہ ہے "اُمّت" کے لیے۔ ویرانی 'چمن' کے تناظر میں ہے۔ استعارہ در استعارہ ہے جو روا ہے۔

۳۷۔ اقبالِ کامل، صفحہ ۲۴۹

۳۸۔ مزید دیکھیے، اقبال دشمنی ایک مطالعہ، صفحہ ۱۷۰

۳۹۔ اقبالِ کامل، صفحہ ۲۵۰

۴۰۔ اقبال بحضورِ عصر، صفحہ ۳۴

۴۱۔ باقیاتِ اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی و محمد عبداللہ قریشی، صفحات ۱۵۶ تا ۱۷۱۔ مزید دیکھیے، سرودِ رفتہ۔ صفحات ۱۸ تا ۳۰، ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۹۵ تا ۱۰۴

۴۲۔ دیکھیے، "تنقیدِ ہمدرد" کا مضمون "اُردو زبان پنجاب میں" مشمولہ "اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۹۸ تا ۱۰۴

۴۳۔۴۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا مضمون بعنوان "اُردو زبان پنجاب میں" (i) مقالاتِ اقبال، صفحات ۱۵ تا ۳۷ (ii) اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۱۳۱ تا ۱۴۴۔

۴۵۔ دیکھیے، "تنقیدِ ہمدرد" کا مضمون بعنوان 'اصلاحِ زبانِ پنجاب' "مشمولہ" اقبال کی صحتِ زبان۔" "تنقیدِ ہمدرد" نے لکھا:

> "حضرت اقبال فرماتے ہیں کہ اکابر شعرائے قدیم و حال کا کلام اس دعویٰ کا مؤید ہے کہ "کہنا" کا صلہ "سے" بھی آتا ہے اور 'کو' بھی۔ البتہ ایک بڑا بھاری فرق ان کے استعمال میں ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ جہاں کہنے کا مقولہ مفرد یا مرکب ناقص (ترکیب اضافی و توصیفی وغیرہ) مثلاً "زید نے عمر کو جاہل کہا۔" یا ع 'بجز جامِ جہاں میں کیسے

پیانے کو کیا کہیے۔'

یہ بات صحیح ہے اور بالکل صحیح ہے اور اس موقع پر اقبال کی سلاستِ بیان کی ہم تعریف کرتے ہیں۔ اس کے بعد لکھا ہے 'مگر جہاں مقولہ مرکب ناقص یا کلمہ مفرد بھی ہو لیکن وہ مفعول کی صفت پر دال نہ ہو۔ نیز جہاں مقولہ ایک جملہ یعنی مرکب تام ہو تو کہنا کا صلہ 'سے' اور 'کو' دونوں آتے ہیں۔

یہ بھی صحیح ہے اور بالکل صحیح ہے لیکن یہاں پر بھی ایک نازک اور بہت نازک بات قابلِ لحاظ ہے کہ ایسی حالت میں مقولہ جملہ انشائیہ ہوگا جس میں امر نہی کی موجودگی بھی ضروری ہے۔ مثلاً:

نوکر سے کہو گاڑی تیار کرے/نوکر کو کہو گاڑی تیار کرے۔ دونوں صحیح ہیں۔

کہاروں سے کہو کہ ڈولی لگائیں/کہاروں کو کہو کہ ڈولی لگائیں۔ دونوں صحیح ہیں۔

امیر: مر کے راحت تو ملی پر ہے یہ کھٹکا باقی/آ کے بیٹھے سر بالیں نہ کہیں تم مجھ کو

اور اگر ایسا نہیں ہے تو جملہ خبریہ کے ساتھ "کو" کا استعمال غلط اور محض غلط ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر اقبال کی تاویل بے کار ہے۔"

۴۶۔ "تنقید ہمدرد" نے اس کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا کہ "رسالہ مخزن کا تو ذکر ہی فضول ہے۔ 'عصرِ جدید میرٹھ' کے بھی جنوری نمبر کے ایک مضمون میں صرف اس قسم کی غلطیاں دس سے زائد موجود ہیں۔" (اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۱۶۷)

۴۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (i) میر نیرنگ انبالوی کا مضمون "اردو زبان پنجاب میں" مشمولہ "اقبال کی صحتِ زبان" (ii) "کو کے استعمال کی نحوی تحقیق" شائع کردہ تالیف و اشاعت مشمولہ "اقبال کی صحتِ زبان" صفحات ۱۸۱ تا ۱۸۶

۴۸۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ الطاف حسین حالی کی توضیح کے باوجود روزمرہ کے لیے بھی محاورہ کا لفظ استعمال کیا جاتا رہا۔ اکثر لغت نویسوں نے بھی دونوں میں فرق و امتیاز کا خیال نہیں رکھا۔

۴۹۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۲۰۵...... "باقیاتِ اقبال" میں "مخزن" اپریل ۱۹۰۳ء کے حوالے سے یہ شعر یوں درج ہے: اقبال عشق نے ترے سب بل دیے نکال/مدت سے آرزو تھی کہ سیدھا کرے کوئی (صفحہ ۴۴۵) "سرودِ رفتہ" میں بھی اسی طرح ہے۔ (صفحہ ۱۶۴)

۵۰۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۱۰۳

۵۱۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۷۰۔ نیز دیکھیے (i) اقبال کے نثری افکار، مرتبہ عبدالغفار شکیل، صفحہ ۴۷ (ii) اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۱۳۲

۵۲۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۵۲

۵۳۔ عرض حال مشمولہ "اقبال کی خامیاں" ...... عرش ملسیانی نے شعر کو جوش ملسیانی کے مطابق نقل کیا ہے۔ (دیکھیے، اقبال کی خامیاں، صفحہ ۵۲)

۵۴۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۴

۵۵۔ بانگِ درا، صفحہ ۲۶۳

۵۶۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۲۱۔۲۲۲

۵۷۔ اقبالِ کامل، صفحہ ۲۵۰

۵۸۔ دیوانِ غالب، تاج ایڈیشن، صفحہ ا...... شمس الدین احمد کو غالب کے اس مصرعے پر بھی اعتراض ہے۔ (اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۱)

۵۹۔ دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحہ ۵۳

اسد ملتانی نے ایک موقعے پر اقبال سے کہا "بالعموم جدت ترکیب و استعارہ پر اعتراض نہیں ہوتا بلکہ اس امر پر ہوتا ہے کہ ایک غیر اہل زبان، اظہار خیال کے لیے کوئی نیا لفظ یا محاورہ پیدا کرتا ہے، حالانکہ اصل زبان میں اس کے لیے پہلے بھی لفظ یا محاورہ موجود ہوتا ہے۔" اس کے جواب میں اقبال نے اپنے نقطۂ نظر کی جو وضاحت کی، وہ لائق توجہ ہے۔ اقبال نے کہا:

> ہاں جب زبان میں اس کے لیے پہلے بھی لفظ اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے موجود ہو تو نیا لفظ تراشنا غیر ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی ایسا کر بھی دے اور لفظ صوتی لحاظ سے غیر موزوں بھی نہ ہو تو میں کوئی حرج نہیں سمجھتا...... البتہ شرط یہ ہے کہ وہ نیا لفظ کسی ہم جنس زبان کا ہو۔ جیسے اُردو میں عربی، فارسی، پنجابی وغیرہ کا لفظ تو کھپ سکتا ہے مگر لاطینی وغیرہ کا نہیں۔ (دیکھیے، اقبالیاتِ نقوش، مرتبہ تسلیم احمد تصور، صفحہ ۶۷)

۶۰۔ "اقبال ایک مطالعہ" ...... ڈاکٹر علی حیدر نیّر مشمولہ "اقبال ...... فکر و فن" مرتبہ سید اطہر شاہ، صفحہ ۱۳۹

۶۱۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۲۰۳

۶۲۔۶۳۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۱۰۳، ۱۲۱

۶۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۲۴

۶۵۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۳

۶۶۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۰۳

۶۷۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۳

۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی خامیاں، صفحات ۵، ۱۳ ...... میر کا یہ مشہور شعر نقل کیا ہے:

قدر رکھتی نہ تھی متاعِ دل
سارے عالم کو میں دکھا لایا

۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۳۸۔۲۳۹

۷۰۔ اقبال کی خامیاں، صفحات ۱۳

۷۱۔۷۲۔ بانگِ درا، صفحات ۸۹، ۲۰۶

۷۳۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۱۳

۷۴۔ تفصیل کے لیے "اقبال دشمنی ایک مطالعہ"...... صفحہ ۶۰

۷۵۔۷۶۔۷۷۔ اقبال کا مصرع ہے: یہ زخمی آپ کر لیتے ہیں پیدا اپنی مرہم کو۔ (بانگِ درا، صفحہ ۷۰) ملسیانی کے نزدیک "مرہم بالاتفاق مذکر ہے۔" (اقبال کی خامیاں، صفحہ ۱۳) مرہم کو لغت نویسوں نے مذکر ہی لکھا ہے۔

۷۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی خامیاں، صفحہ ۱۴

۷۸۔ بانگِ درا، صفحہ ۳۳۳

۷۹۔۸۰۔ اقبال کی خامیاں، صفحات ۱۴، ۱۵

۸۱۔۸۲۔ بانگِ درا، صفحات ۶۲، ۱۱۹

۸۳۔۸۴۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۱۵

۸۵۔ بانگِ درا، صفحہ ۲۵۷

۸۶۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۱۶

۸۷۔ اقبال کا یہ شعر قابلِ توجہ ہے: فتنہ را کہ دو صد فتنہ در آغوشش بود/ دخترے ہست کہ در مہدِ فرنگ است ہنوز (زبورِ عجم، صفحہ ۹۸)

۸۸۔ اقبال کا مصرع ہے: اشارہ پاتے ہی صوفی نے توڑ دی پرہیز۔ (بالِ جبریل، صفحہ ۲۵) سیماب کے نزدیک لفظ "پرہیز" لکھنؤ اور دہلی دونوں جگہ مذکر بولا اور لکھا جاتا ہے۔ اثر لکھنوی نے لکھا ہے کہ "جہاں تک لکھنؤ اور دہلی کا تعلق ہے مجھے حضرت معترض سے اتفاق ہے، پنجاب کا علم نہیں۔" (اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۸۹) "پنجاب کا علم نہیں" سے ظاہر ہے کہ اگر پنجاب میں لفظ پرہیز مؤنث ہے (اور ایسا ہی ہے) تو اثر لکھنوی کے نزدیک اقبال یہ آزادی لے سکتے ہیں کہ اس لفظ کو مؤنث استعمال کریں۔

عبدالسلام ندوی کے اعتراض کے لیے دیکھیے، اقبالِ کامل، صفحہ ۲۲۸

۸۹۔۹۰۔ اقبال کی ایک غزل کا شعر ہے:

مدت سے ہے آوارۂ افلاک مرا فکر
کر دے اسے اب چاند کی غاروں میں نظر بند! (بالِ جبریل، صفحہ ۳۴)

اس شعر پر سیماب کے اعتراض اور اثر کے جواب کے لیے دیکھیے: اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۹۱

۹۱۔ اقبال کے مصرعے ہیں:

(۱) ہے سالِ اشاعت غور کی اقبالؔ نے جس دم (ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۴۳)

(۲) مجھے نقدِ جاں اپنی بھاری ہے یارب! (ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۸۱)

اعتراضات کے لیے دیکھیے، ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۴۳، ۸۱

۹۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۴۰

۹۳۔ بانگِ درا، صفحہ ۲۵

۹۴۔۹۵۔ دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۱۰۳، ۱۲۰

۹۶۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۶۹۔۷۰

۹۷۔ بالِ جبریل، صفحہ ۴۳

۹۸۔۹۹۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۹۲

۱۰۰۔ اقبالِ کامل، صفحہ ۲۴۹

۱۰۱۔۱۰۲۔ بانگِ درا، صفحات ۲۲۷، ۳۱

۱۰۳۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۲۳، ۲۲۴۔ سوال یہ ہے کہ "ہر کوئی" میں بُرائی کیا ہے اور اسے ترک کرنے کا جواز کیا ہے؟

۱۰۴۔۱۰۵۔ دیکھیے، اقبال کی خامیاں، صفحات ۵۲،۵ تا ۵۵

۱۰۶۔۱۰۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۳۷۔۲۳۸

۱۰۸۔ غالب کا شعر ہے:

رو میں ہے رخشِ عمر، کہاں دیکھیے تھمے
نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں (دیوانِ غالب، صفحہ ۹۸)

۱۰۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی خامیاں، صفحات ۳۰ تا ۳۳

۱۱۰ تا ۱۱۶۔ بانگِ درا، صفحات (بالترتیب) ۱۰۸، ۲۷۳، ۳۰۶، ۱۵۵، ۱۶۶، ۲۶۰، ۱۶۱

۱۱۷ تا ۱۲۰۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۲۷۶، ۲۲، ۱۲۰، ۲۸۰

۱۲۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۳۵

۱۲۲۔ بانگِ درا، صفحہ ۲۹

۱۲۳۔ اقبال کی نظم کا عنوان ہے "صدائے درد"...... یہ ان ابتدائی نظموں میں سے ہے جو وطنی قومیت کے تحت ہندوؤں مسلمانوں میں "آشنائی" کی نہیں بلکہ "یک رنگی" کی تعلیم دیتی ہیں۔ "تصویرِ درد" کا ایک مصرع ہے: یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے بُرا تو نے۔

۱۲۴۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۹۹، ۱۰۰

۱۲۵۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۱۰۲، ۱۰۳

۱۲۶۔۱۲۷۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۱۲۰، ۱۳۹۔۱۴۰...... اقبال کا جوابی مضمون بعنوان ''اُردو زبان پنجاب میں'' ...... ''مقالاتِ اقبال'' اور ''اقبال کے نثری افکار'' نیز اقبال کی صحتِ زبان' میں شامل ہے۔

۱۲۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اوراقِ گم گشتہ مرتبہ رحیم بخش شاہین، صفحات ۴۲۰ تا ۴۲۹...... اسے ڈاکٹر سلیم اختر نے ''اقبالیات کے نقوش'' میں بھی شامل کیا ہے۔ (صفحات ۷۰۳ تا ۷۱۵) مزید دیکھیے، ''مباحثہ'' از بھولا ناتھ مشمولہ ''نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں''...... صفحات ۵۵ تا ۶۱

۱۲۹۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۰۲

۱۳۰۔ دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۳

۱۳۱۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۲۳

۱۳۲۔ بانگِ درا...... صفحہ ۱۲۸

۱۳۳۔۱۳۴۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۲۳، ۲۳۹

۱۳۵۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۲

۱۳۶۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۳

۱۳۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ''عہدِ حاضر کے شعرا کی خامیاں یا ''ناقدِ ادب'' کی ہرزہ سرائیاں'' ''از لندھور''...... مشمولہ ''نیرنگِ خیال''، ستمبر ۱۹۳۲ء

۱۳۸۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۶۰

۱۳۹۔ دیکھیے، اقبال کی خامیاں، ۶۔۷، ۱۶ تا ۲۸

۱۴۰۔ ایضاً، صفحہ ۷

۱۴۱۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۳۹

۱۴۲۔۱۴۳۔ اقبال کی خامیاں، صفحات ۷، ۲۳

۱۴۴۔ بانگِ درا، صفحہ ۵

۱۴۵۔ لفظ ''ندیاں'' پر شمس الدین احمد نے بھی اعتراض کیا تھا۔ (اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۲۳) عبدالسلام ندوی کے نزدیک ''ردی'' بہ تشدیدِ دال ہونا چاہیے۔ نیز ''دکھے ہوئے'' بہ تشدید کاف صحیح نہیں۔ بہ تخفیفِ کاف ہونا چاہیے۔ (اقبالِ کامل، صفحہ ۲۴۹)

۱۴۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۴۰۔ سراج لکھنوی نے اساتذہ کی سند سے اس اعتراض کو رد کیا ہے۔

۱۴۷ تا ۱۴۹۔ اقبال کی خامیاں، صفحات (بالترتیب) ۷، ۲۰، ۲۲

۱۵۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۴۳

۱۵۱۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۲۲

۱۵۲۔ دیکھیے، علمی اُردو لغت

۱۵۳۔ بانگِ درا، صفحہ ۳۱۸

۱۵۴۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۲۳

۱۵۵۔۱۵۶۔ دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۴۴، ۲۶۷

۱۵۷۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۹

۱۵۸۔۱۵۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۸۸۔۲۸۹

۱۶۰۔ اقبال کامل، صفحہ ۲۴۹

۱۶۱ تا ۱۶۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو، صفحات، ۲۷۹، ۲۹۸، ۱۶۹

۱۶۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، "اقبال: فکر و فن" ...... مرتبہ سید اطہر شاہ، صفحات ۱۳۷۔۱۳۸

۱۶۵۔ مرقع لکھنؤ، جولائی ۱۹۲۷ء، بحوالہ "اقبال کی صحتِ زبان" ...... صفحہ ۲۲۴

۱۶۶۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۱۱

۱۶۷۔ "اقبال کی شاعری پر حق و ناحق نکتہ چینی یعنی کلامِ اقبال پر حضرت جراح کا عملِ جراحی" از سراج الحسن سراج لکھنوی، معاون مدیر "مبصر" لکھنؤ، مشمولہ سالنامہ "سروش" لاہور۔ جنوری ۱۹۳۱ء، صفحہ ۱۲۵...... نیز دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۴۱...... مذکورہ مصرعے مندرجہ ذیل ہیں:

ع اے چہرۂ زیبائے تو رشکِ بتانِ آزری

ع بتانِ دیر کی رگ رگ سے خونِ غم ٹپکتا ہے

ع ابھی سے کیوں بتانِ آزری شرمائے جاتے ہیں

۱۶۸۔ بانگِ درا، صفحہ ۲۸۰

۱۶۹۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۱۰

۱۷۰۔ لفظ "سحاب" "نوراللغات اور علمی اُردو لغت میں درج کیا گیا ہے۔

۱۷۱۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۲۲

۱۷۲۔ گلبانگ، میر ولی اللہ، صفحہ ۵۳

۱۷۳۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۲۵

۱۷۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۴۳۔۲۴۵

۱۷۵۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۲۶

۱۷۔ بالِ جبریل، صفحہ ۲۴

۱۷۷۔ مولانا غلام رسول مہر لکھتے ہیں کہ "اقبال کے شعروں میں بہتر اور خوب تر کی نشان دہی مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ تمام اشعار زیادہ سے زیادہ پاکیزہ اور پُر معنی ہیں۔ لیکن یہ مصرع کہ: ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی۔ ان کے اشعار میں واقعی اعجاز کی حیثیت رکھتا ہے۔ آٹھ نو لفظوں میں انہوں نے انتہائی حسنِ بیان سے جو وسیع مضمون ادا کر دیا ہے، کائناتِ انسانی کی پوری تاریخِ حریت وصداقت اس کی شرح وتفسیر ہے۔ حقیقتوں کے بیان میں بلند مقام صرف انہی ہستیوں کو نصیب ہوتا ہے، جن پر فیضانِ الٰہی کی خاص بارش ہو۔" (مطالب بانگِ درا، صفحہ ۳۱۳)

۱۷۸۔ بانگِ درا، صفحہ ۲۵۹

۱۷۹۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۲۷

۱۸۰۔ مطالب بانگِ درا، صفحہ ۲۸۱

۱۸۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۲ تا ۲۴

۱۸۲۔۱۸۳۔ اسرار ورموز، صفحات ۳۵، ۵۱

۱۸۴۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۶۵

۱۸۵۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۳۴...... ملسیانی نے مصرع اوّل کو بطور اصلاح یوں تبدیل کیا ہے: گو ترے حکم کی تکمیل میں مشہور ہیں ہم...... اور اس طرح معنوی اعتبار سے شعر ناقص ہو گیا ہے...... اقبال کا کہنا یہ نہیں ہے کہ ہم تیرے حکم کی تکمیل میں مشہور ہیں۔

۱۸۶۔ جوش ملسیانی کے اعتراض پر تبصرہ کرتے ہوئے سراج لکھنوی لکھتے ہیں کہ "اس شعر پر دولخت کی تعریف صادق نہیں آتی، اس لیے کہ اس میں معنوی تعلق موجود ہے...... کسی چیز پر غیر معمولی طور سے زور دینا مدنظر ہوتا ہے تو اس کی ضد کو بطور مقدمہ پہلے تسلیم کر لیتے ہیں۔" (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، ۲۳۵......۲۳۶)

۱۸۷۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۳۵

۱۸۸۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۰۰

۱۸۹۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۳۵

۱۹۰۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۳۵

۱۹۱۔ دیکھیے، مطالب بانگِ درا، غلام رسول مہر، صفحہ ۲۲۹

۱۹۲۔ "شبنم کا صبح آ کر منہ پھول کا دھلانا" پر اعتراض کرتے ہوئے "اودھ پنچ" نے لکھا کہ "آ کر" حشو ہے۔ (اقبال کی صحتِ زبان صفحہ ۲۰)

میرے (لیے) شایاں خس و خاشاک نہیں ہے

فارغ (تو) نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام.......... طے اور تمام میں سے ایک لفظ فالتو ہے
امتحانِ دیدۂ ظاہر میں کوہستاں ہے تو...... اس مصرعے میں امتحان کا لفظ فالتو ہے
تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں...... گردش زائد ہے (اقبال مجذ دِعصر صفحہ ۳۵)
"میرا جنوں محشر میں فارغ تو نہ بیٹھے گا" ...... میں "تو" حشو نہیں ہے۔ "امتحان" اور "گردش" کے الفاظ نے اشعار کو تہ دار بنایا ہے اور اعتراضات سطحی ہیں۔
حشو و زوائد کے ضمن میں سب سے زیادہ اعتراضات برکت علی گوشہ نشین کے ہیں۔ ان کا جائزہ "اقبال دشمنی ایک مطالعہ" میں پیش کیا گیا ہے۔ (دیکھیے، صفحات ۱۸۰ تا ۱۸۷)

۱۹۳۔ نقوش اقبال، صفحہ ۱۹

۱۹۴۔ اقبال مجذ دِعصر، صفحہ ۳۴...... مذکورہ اعتراض کے ضمن میں ایک اقتباس "روزمرّہ" کے تحت نقل ہوا ہے۔

۱۹۵۔ یہ شعر "بالِ جبریل" کی پیشانی پر بھرتری ہری کے نام سے درج ہوا ہے۔

۱۹۶۔ مثال کے طور پر حسبِ ذیل اشعار دیکھیے:

تیرے بھی صنم خانے، میرے بھی صنم خانے
دونو کے صنم خاکی، دونو کے صنم فانی! (بالِ جبریل، صفحہ ۳۲)
عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفےٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام! (بالِ جبریل، صفحہ ۱۲۸)
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز
نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز (بالِ جبریل، صفحہ ۱۳۲)
ہر اک خنجر تیری یلغار کا
تری شوخیِ فکر و کردار کا (بالِ جبریل، صفحہ ۱۷۴)

یہ بڑی شاعری ہے، فکر اور فن دونوں کے اعتبار سے۔ اس میں ایجاز بھی ہے اور اعجاز بھی۔ کوئی

فعلِ ناقص استعمال نہیں ہوا اور اس کے باوجود کوئی جملہ "دم بریدہ" نہیں ہے۔ غنیمت ہے کہ مندرجہ بالا پہلے شعر پر یہ اعتراض نہیں کیا گیا کہ اقبال نے لفظ "دونوں" کا ہجہ غلط لکھا ہے۔

۱۹۷۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۲۶۹

۱۹۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، "شمشیر قلم" کا مضمون "تنقید نقاد" مشمولہ "اقبالیات کے نقوش" ...... مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر' صفحات ۶۹۲۔۶۹۳

۱۹۹ تا ۲۰۱۔ بانگِ درا، صفحات (بالترتیب) ۲۰۸، ۲۲۱، ۳۷

۲۰۲۔ اقبال کی خامیاں، صفحات ۳۵۔۳۶

۲۰۳۔ بالِ جبریل، صفحہ ۴۸

۲۰۴۔۲۰۵۔ دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۹۳

۲۰۶۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۶۰۔

۲۰۷۔ مثلاً خواجہ شمس الدین احمد نے اپنے مضمون بعنوان "اقبال کی اُردو" (مشمولہ اقبال کی صحتِ زبان") میں فارسیت کے باعث اقبال پر متعدد اعتراضات کیے ہیں۔ اس ضمن میں مرزا غالب پر بھی بے احتیاطی کا الزام عائد کیا ہے۔

۲۰۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، "فارسی گوئی" مشمولہ کتاب سوم

۲۰۹۔ "کلامِ اقبال میں اکثر جگہ ایسے شعر آتے ہیں...... "درست بات نہیں ہے۔ یہ رائے مبالغے پر مبنی ہے۔

۲۱۰۔ غالب اور اقبال کے اسلوبِ بیان میں فارسی الفاظ و تراکیب ایک اہم عنصر کی حیثیت سے شامل ہیں۔

۲۱۱۔ اس رائے میں مبالغہ بہت زیادہ ہے۔

۲۱۲۔ اس ضمن میں غالب اور اقبال نے اُردو روزمرہ کی پروا واقعی زیادہ نہیں کی۔

۲۱۳۔ یہ تو ایک صنعت ہے۔ اور اگر اس کا التزام ایک جگہ ہوا ہے تو اسے زیرِ بحث لانے کی کیا ضرورت تھی۔

۲۱۴۔ ان اعتراضات کے لیے دیکھیے، اقبال کی خامیاں، صفحات ۴۳ تا ۴۶

۲۱۵۔ شرح دیوانِ غالب، جوش ملسیانی، صفحہ ۳۰

۲۱۶۔ دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۳۶

۲۱۷۔ شرح دیوانِ غالب، جوش ملسیانی، صفحہ ۳۱

۲۱۸۔ "زبان کی خوبی اور اُردو بول چال کی بے تکلفی کا یادگاری نمونہ" غالب کا نہیں بلکہ ذوق کا کلام ہے اور ذوق کی شہرت و مقبولیت غالب کے مقابلے میں عشرِ عشیر بھی نہیں۔ مرزا غالب نے

زبان کا خلاقانہ استعمال کیا ہے اور کسی جکڑ بندی کو قبول نہیں کیا۔ان کی شہرت ومقبولیت کا انحصار جن عناصر پر ہے ان کا مفصل ذکر شیخ محمد اکرام نے ''حکیم فرزانہ'' میں کیا ہے۔

۲۱۹۔ بانگ درا سے کچھ اشعار بطور نمونہ درج کیے جاتے ہیں:

وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں (تصویر درد)

اوروں کا ہے پیام اور، میرا پیام اور ہے
عشق کے درد مند کا طرز کلام اور ہے (طلبہ علی گڑھ کالج کے نام)

شوق بے پروا گیا، فکر فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے نہ فرزانے رہے (شمع اور شاعر)

یوں تو سید بھی ہو، مرزا بھی ہو، افغان بھی ہو
تم سبھی کچھ ہو بتاؤ تو مسلمان بھی ہو؟ (جواب شکوہ)

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا! (طلوع اسلام)

۲۲۰۔ History of Urdu Literature۔ صفحہ ۲۸۳

۲۲۱۔ دیکھیے، اقبال کی صحت زبان، مرتبہ اکبر حیدری کشمیری، صفحہ ۲ے

۲۲۲۔ دیکھیے، اقبال معاصرین کی نظر میں، مرتبہ پروفیسر سید وقار عظیم، صفحہ ۲۹۳

۲۲۳۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، مرتبہ اختر راہی، صفحہ ۴۷

۲۲۴۔ اقبال شاعر اور فلسفی، سید وقار عظیم، صفحہ ۱۳۲

۲۲۵۔ مثلاً بانگ درا میں شامل پہلی غزل کا مطلع ہے: گلزار ہست وبود نہ بیگانہ وار دیکھ/ ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ۔اس دنیا اور کائنات کو اقبال نے 'گلزار' سے تشبیہ دے کر دیکھنے کی چیز کہا ہے۔شعر کی تفہیم میں اس سے مدد ملتی ہے۔

۲۲۶۔ دیکھیے، اقبال کا ابتدائی کلام مرتبہ ڈاکٹر گیان چند

۲۲۷۔ یہ اشعار بال جبریل کے حصہ غزل سے نقل ہوئے ہیں۔

۲۲۸۔ گنج ہائے گرانمایہ، صفحہ ۱۲۳

۲۲۹۔ بال جبریل، صفحہ ۱۲

۲۳۰۔ دیکھیے، اقبال کی صحت زبان، صفحہ ۲۸۶......ان صفحات پر اثر لکھنوی نے سیماب اکبر آبادی کے دوسرے ابہامات کو بھی دور کیا ہے۔

۲۳۱۔ ترجمہ سید حامد حسین، سب رس: مارچ ۱۹۷۸ء، صفحہ ۱۸۸

۲۳۲۔ Gobriel's wing......صفحہ ۳۸۰

۲۳۳۔ شعری ابہام پر پروفیسر میاں محمد شریفؒ نے ایک فاضلانہ مضمون لکھا ہے جو "مقالاتِ شریف" میں شامل ہے۔ اگرچہ یہ مضمون بطورِ خاص اقبال کے تناظر میں نہیں ہے تاہم اس ضمن میں اقبال پر اعتراضات کا عمدہ جواب ہے۔

۲۳۴۔۲۳۵۔ بالِ جبریل، صفحات ۴۳، ۵۵

۲۳۶۔ مزید دیکھیے، رسالہ "الحمرا" .... لاہور، اپریل مئی ۱۹۵۲ء، صفحہ ۱۶۴

۲۳۷۔۲۳۸۔ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۳۶۵

۲۳۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۳۵۰ تا ۳۶۵

۲۴۰۔ یہ شعر "خفتگانِ خاک سے استفسار" میں شامل تھا۔ بعد میں اقبال نے اسے منسوخ کر دیا۔ (دیکھیے، ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۱۳۶)

۲۴۱۔۲۴۲۔ دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۱۰۳، ۱۲۱۔

شفقت رضوی نے اقبال کا جواب نقل کیا ہے جو یہ ہے کہ "بھلا اگر الفاظ میرے مقصود کے اظہار سے قاصر ہیں تو آپ نے میرا مطلب کیوں کر سمجھ لیا؟ بہرحال انبالوی صاحب نے مرزا داغ دام فیضہ کا ایک شعر سند میں دے دیا ہے جس میں بعینہٖ یہی الفاظ انہی معنوں میں استعمال کیے گئے ہیں جو میرے ذہن میں تھے۔" اس پر تبصرہ کرتے ہوئے شفقت رضوی لکھتے ہیں کہ "اعتراض اپنی جگہ قائم ہے۔ مقصود فی الذہن کو سمجھ لینا قاری کے ذہن کی رسائی پر منحصر ہے۔ اس سے اعتراض رد نہیں ہوتا"۔...... (خدا بخش لائبریری جرنل، پٹنہ، ستمبر ۱۹۹۹ء، صفحہ ۵۴)

غلام بھیک نیرنگ انبالوی کا جواب اور داغ کا شعر پڑھ کر 'تنقید ہمدرد' نے تو خاموشی اختیار کر لی تھی۔ اعتراض اپنی جگہ قائم ہوتا تو معترض اپنے اعتراض کا دفاع کرتا۔ ایسا لگتا ہے کہ شفقت رضوی کی نظر سے نیرنگ انبالوی کا جواب اور مرزا داغ کا زیرِ بحث شعر نہیں گزرا۔

۲۴۳۔ دیکھیے، اقبال کا ابتدائی کلام، صفحہ ۳۶۹۔ یہ شعر بھی اقبال نے "بانگِ درا" میں شامل نہ کیا۔

۲۴۴۔۲۴۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبالیات کے نقوش، صفحات ۶۹۳۔۶۹۴

۲۴۶۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۷......ملسیانی نے مزید لکھا ہے کہ "یا تو دونوں جگہ 'ہے تو' کہا جائے یا دونوں جگہ 'تو ہے' کہا جائے اور یہاں کوئی خاص رکاوٹ بھی نہ تھی۔ خدا کا آخری پیغام تو ہے جاوداں تو ہے"......ملسیانی کا شوقِ فضول صرف اعتراضات تک محدود نہیں ہے بلکہ کلامِ اقبال کی جا بیجا، بزعمِ خود، اصلاح بھی کی ہے۔ ملسیانی نے 'تو اور تو' کو لغویات میں شامل کیا ہے، (اپنے ماحول کے زیرِ اثر) اس کے باوجود "تو ہے، تو ہے" کو اصلاح تصور کیا ہے۔

۲۴۷۔ زیرِ بحث شعر کے آس پاس حسبِ ذیل اشعار واقع ہیں:

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے
پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے!

....

حنا بندِ عروسِ لالہ ہے خونِ جگر تیرا
تری نسبت براہیمی ہے معمارِ جہاں تو ہے!
تری فطرت امیں ہے ممکناتِ زندگانی کی
جہاں کے جوہرِ مضمر کا گویا امتحاں تو ہے!

۲۴۸۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۴۸

۲۴۹۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۷...... ملسیانی مزید لکھتے ہیں کہ "پھر اس کا پیوند ستم کش کے ساتھ، کہیں کی اینٹ کہیں کا روڑا۔ اس کے علاوہ مصرعۂ اوّل میں شمع کے لیے ڈھونڈ کہنا چاہیے۔ مگر ڈھونڈیے کہا گیا ہے۔ گویا شمع سے پہلے لفظ جناب محذوف ہے۔" یہ ملسیانی کی غیر ضروری خردہ گیری ہے۔ لفظ 'جناب' محذوف ہو بھی تو کیا ہے تاہم ایسا ہے نہیں۔

۲۵۰۔ ایضاً صفحہ ۱۱

۲۵۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۳۲

۲۵۲۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۱۲

۲۵۳۔ جس شعر پر اعتراض کیا گیا ہے، اسے اس کے آس پاس والے اشعار کے ساتھ دیکھیے:

موجبِ تسکیں تماشائے شرارِ جستہٗ
ہو نہیں سکتا، کہ دل برق آشنا رکھتا ہوں میں
ہر تقاضا عشق کی فطرت کا ہو جس سے خموش
آہ! وہ کامل تجلّی مدعا رکھتا ہوں میں
جستجو کُل کی لیے پھرتی ہے اجزا میں مجھے
حسن بے پایاں ہے، دردِ لادوا رکھتا ہوں میں
زندگی الفت کی دردِ انجامیوں سے ہے مری
عشق کو آزادِ دستورِ وفا رکھتا ہوں میں
سچ اگر پوچھے تو افلاسِ تخیّل ہے وفا

دل میں ہر دم اک نیا محشر بپا رکھتا ہوں میں

۲۵۴۔ یہ دو اشعار حسب ذیل ہیں:

فکرِ معاش عشقِ بتاں یادِ رفتگاں
اس مختصر سی عمر میں اب کیا کرے کوئی
سنگِ اسود تھا مگر سنگِ فسانِ تیغ عشق
زخم میرے کیا ہیں دروازے ہیں بیت اللہ کے

سرقہ ثابت کرنے کے لیے ملسیانی نے مرزا سودا اور امیر مینائی کے اشعار نقل کیے ہیں جو بالترتیب یہ ہیں:

فکر معاش عشق بتاں یاد رفتگاں
اس زندگی میں اب کوئی کیا کیا کرے
دل مرا کشتہ ہے یارب کس شہادت گاہ کا
ہر شگافِ زخم دروازہ ہے بیت اللہ کا

سرقہ اور توارد پر ایک محققانہ بحث کے بعد سراج لکھنوی نے بتایا ہے کہ عمداً چوری سرقہ ہے ورنہ توارد ہے۔ انہوں نے اقبال کے اشعار کو توارد قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ ''اقبال کی نیت پر حملہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔'' مزید لکھتے ہیں کہ ''دو شعر جنھیں آپ سودا اور امیر مینائی کی چوری بتاتے ہیں، انہوں نے بانگِ درا سے خارج کر دیے۔ یہ ان کی دیانت داری کا ثبوت ہے۔'' ...... (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۵۲۔۲۵۳)

۲۵۵۔ بانگِ درا، صفحہ ۳۲۱

۲۵۶۔ اقبال کی خامیاں، صفحات ۵۶۔۵۷

۲۵۷۔۲۵۸۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۵۳،۲۵۲

۲۵۹۔ یادوں کی برات، صفحہ ۳۱۹

۲۶۰۔ ہندوستان میں اقبالیات، صفحہ ۹۶

۲۶۱۔ اقبال کی ایک منسوخ غزل (دیکھیے، اقبال کا ابتدائی کلام: صفحات ۱۲۶۔۱۲۷) کے دو اشعار ہیں:

بلاکشانِ محبت کی یادگار ہوں میں
مٹا ہوا خطِ لوحِ سرِ مزار ہوں میں
رہی نہ زہر میں اقبال وہ بُرائی بات
کسی کے ہجر میں جینے سے شرمسار ہوں میں

اودھ پنچ، نے مطلعے پر اعتراض کیا کہ پہلے اور دوسرے مصرعے میں ربط نہیں ہے۔ یہی

اعتراض مقطعے پر ہے۔ (اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۴-۲۵)

۲۶۲۔ دیکھیے، اقبال کی خامیاں، صفحات ۶۱ تا ۷۲

۲۶۳-۲۶۴۔ دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۵۸ تا ۲۶۵، ۲۸۶ تا ۲۹۳

۲۶۵-۲۶۶۔ بالِ جبریل، صفحات ۸، ۲۸

۲۶۷۔ 'اُردو زبان پنجاب میں' ...... مشمولہ "اقبال کی صحتِ زبان" ...... صفحہ ۱۰۳

۲۶۸۔ دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحات ۵۹ تا ۶۵ یا "اقبال کے نثری افکار" ...... صفحات ۳۹ تا ۴۳

۲۶۹-۲۷۰۔ علامہ اقبال اور رسالہ اُردوئے معلیٰ، مشمولہ خدا بخش لائبریری جرنل پٹنہ، ۱۹۹۹ء، صفحہ ۵۲

۲۷۱۔ بانگِ درا، صفحہ آخر

۲۷۲۔ نیا شوالہ، بانگِ درا

۲۷۳۔ اقبال کی خامیاں، صفحات ۱۷، ۱۸، ۲۰

۲۷۴۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے لکھا ہے کہ 'روحِ اقبال' کا دوسرا یا تیسرا ایڈیشن شائع ہوا تو جوش ملیح آبادی نے مجھ سے پڑھنے کے لیے مانگا ...... "مجھے جب یہ کتاب واپس ملی تو اس پر اس قسم کے حواشی درج تھے: 'یائے فارسی دب رہی ہے اور چلے ہیں شاعری کرنے' ...... اس قسم کے اعتراضات بیسیوں تھے" ...... (ہندوستان میں اقبالیات، صفحہ ۹۷)

۲۷۵۔ دیکھیے، اقبال کی خامیاں، صفحہ ۱۷، ۲۰ ...... مزید دیکھیے، اقبال کا ابتدائی کلام، صفحہ ۲۷۷

۲۷۶۔ خدا بخش لائبریری جرنل، پٹنہ، ستمبر ۱۹۹۹ء، صفحہ ۳۴

۲۷۷۔ اعجاز سیمابی نے میلا رام وفا کا یہ اعتراض نقل کر کے لکھا ہے کہ "کیا اب وفا صاحب یہ بھی بھولنے لگے ہیں کہ "ہ" حروف جار اور حروف علت میں ہے۔ یعنی حرف جار ہونے کے ساتھ حرف علت بھی ہے اور یہ تمام ثقہ اکابرین کی نگاہ میں جائز ہے" ...... (ماہنامہ، صبحِ اُمید، ستمبر اکتوبر ۱۹۶۸ء، صفحہ ۱۹)

۲۷۸۔ "اقبال کے اُردو کلام کا عروضی جائزہ" مشمولہ "مطالعۂ اقبال" (مقالات، اقبال سیمینار لکھنؤ ...... ۱۹۷۸ء) صفحہ ۱۱۱

۲۷۹۔ اثبات و نفی، صفحہ ۳۹

۲۸۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، پروفیسر جابر علی سیّد کا مضمون بعنوان 'اقبال اور قطعہ رباعی تنازعہ' مشمولہ "اقبال۔ ایک مطالعہ"

۲۸۱۔ مثلاً دیکھیے (۱) اقبال فارسی گو از ڈاکٹر سیّد عبداللہ مشمولہ 'مسائلِ اقبال' (۲) اقبال کی فارسی شاعری از سیّد عبدالواحد مشمولہ ماہِ نو کراچی، اپریل ۱۹۶۹ء، (۳) اقبال لاہوری شاعر پارسی گوئی پاکستان، مجتبیٰ مینوی ...... ڈاکٹر سیّد عبداللہ نے اپنے مضمون کا ماحصل ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

اقبال کی زبان ہر چند کہ جدید روزمرہ کی بعض خصوصیتوں سے مطابقت نہیں رکھتی مگر اپنی دو خاصیتوں کی وجہ سے نمایاں امتیاز کی مالک ہے۔ اوّل یہ کہ اس کا ادبی دائرہ اثر مکانی اور زمانی لحاظ سے بہت وسیع ہے اگرچہ اس کا رنگ بیشتر کتابی ہے اور وہ وہی ہے جس میں فارسی کے تقریباً سارے قدیم شاعروں نے طبع آزمائی کی ہے۔ دوم یہ کہ یہ زبان اپنے معنوی اور صوت، آہنگ اور ترنم نیز تصویر آفرینی کے لحاظ سے اقبال کے مخصوص تصورات و معانی کی ترجمانی کا پورا حق ادا کر رہی ہے اور اس خاص نقطۂ نظر سے ایک زندہ زبان ہے کہ اس کے ذریعے اس روایت کا سلسلہ ابھی جاری ہے جس کے پیچھے فارسی زبان اور ادب کی ہزار سالہ تاریخ موجود ہے اور جس سے کوئی ذی علم اور صاحب ذوق فارسی دان (خواہ وہ کسی ملک کا باشندہ ہو) آج بھی انکار نہیں کر سکتا۔"

۲۸۲۔ یگانہ: احوال و آثار، صفحہ ۴۷۔

۲۸۳۔ عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں کہ "ڈاکٹر صاحب کی چند غزلیں بالِ جبریل کے شروع میں بھی ہیں...... لیکن زبان اور مضمون دونوں حیثیت سے ہم ان کو بہ مشکل غزل کہہ سکتے ہیں...... غزل کی ایک خاص زبان ہے جو نرم، لطیف، شیریں، خوشگوار اور لوچدار ہوتی ہے لیکن ان غزلوں کی زبان ان اوصاف سے بالکل عاری ہے، ڈاکٹر صاحب بھی اس نکتے سے واقف ہیں، اس لیے بطور معذرت کے فرماتے ہیں: مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی/کہ بانگِ صورِ سرافیل دلنواز نہیں۔
الفاظ بالکل خیالات کے تابع ہوتے ہیں اور غزل کی یہ زبان قدرتی طور پر اس لیے پیدا ہو گئی ہے کہ غزل میں جو مضامین بیان کیے جاتے ہیں، وہ خود بھی نہایت لطیف و نازک ہوتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی یہ غزلیں اس قسم کے لطیف مضامین سے خالی ہیں اور ڈاکٹر صاحب خود اس کا اعتراف کرتے ہیں:

حدیثِ بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو
نہ کر خارا شگافوں سے تقاضا شیشہ سازی کا

کچھ آگے چل کر لکھا ہے کہ "ڈاکٹر صاحب نے بالِ جبریل میں جو غزلیں اُردو زبان میں لکھی ہیں ان کے زیادہ تر مضامین غزل سے بیگانہ ہیں لیکن ان کی فارسی غزلیں تغزل کا بے مثل نمونہ ہیں۔ الفاظ کی شیرینی اور نرمی کے ساتھ مضامین میں نہایت سوز و گداز پایا جاتا ہے اور ان غزلوں میں انھوں نے خارا شگافی کے بجائے شیشہ سازی کی ہے۔"...... (ایضاً، صفحہ ۱۶۶)
خارا شگافی (فکری توانائی و جلال) اقبال کی فارسی غزل میں بھی ہے اور شیشہ سازی بمعنی فنی جمال

سے بالِ جبریل کی غزلیں بھی ہمکنار ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اقبال کی فارسی غزل پر مانوس اسالیب کا پرتو زیادہ ہے جس کے پیچھے بقول ڈاکٹر سید عبداللہ "فارسی زبان اور ادب کی ہزار سالہ تاریخ موجود ہے۔" بالِ جبریل کی غزلوں کو، بجا طور پر، غزلیں ہی کہا جاتا ہے۔ تو قیر احمد خان نے اپنے تحقیقی مقالے "شعریاتِ بالِ جبریل" میں یہی مؤقف اختیار کیا ہے۔ ان کے نزدیک 'بالِ جبریل' کی غزلوں میں تغزل کا رنگ موجود ہے اور انہیں غزل کی زبان سے الگ قرار دینا مناسب نہیں۔ (شعریاتِ بالِ جبریل، صفحہ ۱۱۰) پروفیسر فتح محمد ملک کے بقول "ہر چند اقبال نے "نغمہ کجا و من کجا" کے سے سوال اُٹھا کر قارئین کی توجہ اپنے سازِ سخن کی سحر آفرینی سے ہٹا کر خیال آفرینی پر مبذول کرانے کی بہت کوشش کی مگر ان کی فنکارانہ صناعی اور شاعرانہ اعجاز نے ہمیشہ دلوں میں گھر کیا۔"...... (اقبال...... فکر و عمل، صفحہ ۱۳۶)

اقبال کے شعری بیانات کی بنیاد پر کسی موقف کو حتمی طور پر پیش کرنے سے پہلے اسی ضمن میں اقبال ہی کے دوسرے اشعار کو ضرور سامنے رکھنا چاہیے۔ حسب ذیل شعر بھی اقبال ہی کا ہے اور بالِ جبریل کی غزل کے بارے میں ہے:

یہ کون غزل خواں ہے پر سوز و نشاط انگیز
اندیشۂ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیز!

ایک اور جگہ کہا ہے: "مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا؟" الفاظ کی جو شیرینی و نرمی، اور مضامین میں جو "نہایت سوز و گداز" بقول عبدالسلام ندوی فارسی غزل میں ہے وہ اُردو غزل میں بھی ہے البتہ بالِ جبریل کی غزلیں زمانی اعتبار سے بعد کی اور فکری و فنی اعتبار سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں۔ غزل اگر صرف 'عشق با زناں' اور 'سخن با زناں' ہے تو اقبال کی غزل کا انکار درست ہے لیکن اس صورت میں دیوانِ غالب کے ایک بڑے حصے کو بھی غزل قرار دینا محال ہو جائے گا۔ اقبال نے غزل کو 'عشقِ زناں' کی جگہ اللہ سے عشق کا مظہر بنا دیا جبکہ 'شعلہ و شرار' اور 'بادہ و جام' جیسے علائم کو برقرار رکھا:

کیا عشق ایک زندگیٔ مستعار کا! | کیا عشق پائدار سے ناپائدار کا!
میری بساط کیا ہے تب و تابِ یک نفس! | شعلہ سے بے محل ہے اُلجھنا شرار کا!

لا پھر اک بار وہی بادہ و جام اے ساقی!
ہاتھ آ جائے مجھے میرا مقام اے ساقی!

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

درد و سوزِ آرزو مندی کی متاع اقبال سے زیادہ کس کے ہاں ہیں؟ عبدالسلام ندوی معترف

ہیں کہ الفاظ بالکل خیالات کے تابع ہوتے ہیں۔ تو کیا اقبال چنیا بیگم کے تناظرات بیان کرتے رہتے؟! اقبال نے عہدِ زوال کی نہیں بلکہ تعمیرِ نو کی شاعری کی ہے۔ غزل کو بھی شخصی وملی تخریب کے بجائے تعمیر کا ذریعہ بنایا ہے۔ اگر یہ درست ہے تو اسے مثبت انداز کے ساتھ بیان کرنا چاہیے۔ مثلاً مظفر حسین برنی نے اقبال کی اُردو غزل کا مخلصانہ مطالعہ کیا ہے۔ "موضوعاتِ غزل" کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:

اقبال کا کمال یہ ہے کہ اس نے غزل میں فکری عنصر کو اہمیت دی۔ اگرچہ غالب کے کلام میں بھی فلسفیانہ خیالات کا اظہار ہے لیکن اقبال نے ایک پورا نظامِ فکر، ایک مربوط فلسفۂ حیات پیش کیا۔ اس نے اجتماعی، سیاسی، علمی اور آفاقی مسائل کا بیان غزل کے روایتی لیکن اپنے انفرادی انداز میں کیا ہے اور غالب کے اس مفروضہ کو غلط ثابت کر دکھایا کہ ع بقدرِ شوق نہیں ظرفِ تنگنائے غزل۔ اس نے (بقول فرمان فتح پوری) غزل کی آب جُو کو بحرِ بیکراں بنادیا'...... بقول شخصے اقبال نے غزل کو عشق بازی یا زناں اور سخن با زناں کے حصار سے نکالا'...... اقبال نے غزل کو رفعت بخشی۔ حسرت موہانی اور ان کے سکول نے غزل کو کوٹھوں سے اُتار کر گھر کی زینت بنایا۔ شمع محفل کو شمع خانہ بنایا۔ اقبال نے اس کو منبر ودار پر جگہ دی۔ اب غزل صرف وارداتِ عشق کے بیان تک محدود نہیں رہی بلکہ اس میں ہر طرح کے حکیمانہ افکار کا نہایت کامیاب اور مؤثر اظہار ممکن ہوگیا ہے۔"......(اقبال اور غزل، مرتبہ محمد امین اندرابی، صفحہ ۱۲)

وارداتِ عشق سے برنی کی مراد 'عشق یا زناں' ہے۔ اقبال کی غزل بھی عشق کا مظہر ہے لیکن عشق کا محور ومرکز بدل گیا ہے۔ اقبال نے جو زبان استعمال کی وہ بے شک ایک خاص مفہوم میں نرم اور لوچدار نہیں ہے یعنی اس میں لکھنوی نسائیت نہیں ہے۔ یہ نرمی اور لوچ عہدِ تنزل کی شناخت ہے۔ 'اسلوبِ بیان' کے زیرِ عنوان مظفر حسین برنی نے بالِ جبریل کی غزلوں کے بارے میں جو تبصرہ کیا ہے، اس کے بعض جملے، مربوط شکل میں، ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں:

اگرچہ علامہ اقبال لاکھ کہتے رہتے ہیں کہ ان پر تہمتِ سخن لگائی جاتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے اپنی زبان وبیان اور اسلوبِ اظہار پر کافی توجہ دی ہے ...... ان کی غزلوں میں فکر و جذبے کا حسین امتزاج (Fusion of Thought and emotion) نظر آتا ہے جو شاعری کی معراج ہے۔ افکار میں بلندی، مضامین میں تازگی اور تنوع اور احساس میں شدت اور گہرائی اقبال کی غزلوں کی اہم خصوصیات ہیں۔ رمز وایما کی روایت اُردو اور فارسی ادب میں شروع سے چلی آتی ہے۔ اقبال کی غزل کی اہم خصوصیت بھی شاعرانہ رمز وکنایہ ہے۔ اس نے پرانے الفاظ میں نئی جان

ڈالی ہے اور بے شمار نئی ترکیبیں اختراع کی ہیں۔ اقبال کی غزلیں کیف آگیں، وجد آور اور ولولہ انگیز ہیں۔ اس کی غزلیں پرسوز اور نشاط انگیز بھی ہیں۔ بالِ جبریل اور ضربِ کلیم کی غزلیں پڑھ کر احساس ہوتا ہے کہ اس کی لے عجمی نہیں حجازی ہے۔ اقبال کی غزل کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ایک پُر اسرار نغمگی اور ایک دلکش غنائیت کا عنصر موجود ہے۔" (ایضاً صفحات ۱۷ تا ۲۱)

ڈاکٹر توقیر احمد خان نے "شعریاتِ بالِ جبریل" کا خصوصی و تحقیقی مطالعہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "بالِ جبریل میں غزلوں کے علاوہ نظموں میں بھی رنگِ تغزل پایا جاتا ہے"...... (شعریاتِ بالِ جبریل، صفحہ ۱۲۱) بالِ جبریل کی غزلوں کا فاضلانہ مطالعہ ڈاکٹر عبدالمغنی نے "اقبال کا نظامِ فن" میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "غزلیاتِ بالِ جبریل، زبورِ عجم کی طرح، ایک ہی نغمے کے سر اور تال از اول تا آخر ہیں"...... اور "یہ قید مکرر، جمال مرکب اور مجموعہ خوبی ہے۔"

۲۸۴۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۰۲

۲۸۵۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۶۰

۲۸۶۔ والدہ مرحومہ کی یاد میں...... بانگِ درا

۲۸۷۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۶۲

☆......☆......☆

تیسرا باب

روایتی تنقید پر ایک اور نظر

اُنیسویں صدی کے آخر میں لاہور میں بھی دہلوی لکھنوی چشمک موجود تھی۔ اقبال ۱۸۹۵ء میں لاہور آئے تھے۔ اسی سال ''انجمن اتحاد'' کے مشاعروں کا آغاز ہوا۔ مرزا ارشد گورگانی ان مشاعروں میں شرکت کے لیے فیروز پور سے لاہور آیا کرتے تھے۔ ان کا تعلق دبستانِ دہلی سے تھا۔ میر ناظر حسین ناظم، لکھنوی دبستان سے وابستہ تھے۔ دونوں صاحبان اپنے اپنے شاگردوں کے ساتھ مشاعروں میں شریک ہوتے تھے۔ اقبال نے بھی اپنا کلام سنانا شروع کر دیا۔ ان کی ایک غزل کا یہ مقطع لائق توجہ ہے:

اقبال لکھنؤ سے، نہ دلّی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے!

کچھ تعطل کے بعد ۱۸۹۷ء میں لٹریری سوسائٹی کا احیا ہوا۔ اس کے احوال بیان کر کے محمد عبداللہ قریشی لکھتے ہیں:

> ''لٹریری سوسائٹی کے یہ مشاعرے کچھ عرصہ تو یونہی چلتے رہے لیکن شاعرانہ چشمک اور نوک جھونک کی بنا پر بعد میں اس کا ایک بازو کٹ کر علیحدہ ہو گیا جس نے ''بزمِ قیصری'' کی صورت اختیار کر لی......... میر ناظر حسین ناظم لکھنوی اس کے کرتا دھرتا تھے......... مشاعرۂ اتحاد میں مرزا ارشد گورگانی مرحوم کے شاگردوں اور مداحوں کا زور تھا۔ اس کتا چھنی اور چھیڑ چھاڑ کو یہاں تک ترقی ہوئی کہ ناظم صاحب کے ایک شاگرد غلام حسین خان کا تخلص ارشد اور ارشد گورگانی کے ایک شاگرد منشی غلام محمد کا تخلص ناظم رکھا گیا۔''[۲]

اقبال کا تعلق مشاعرۂ اتحاد سے رہا، تاہم وہ خمِ زلفِ کمال کے اسیر تھے اور کمال ہی کی راہ پر گامزن رہے۔

۲

یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ اعتراض کرنا اہلِ زبان کی فطرت میں شامل تھا۔ اس ضمن میں دہلی والوں کی نسبت لکھنؤ والے زیادہ تیز تھے۔ لکھنوی دبستان، دہلوی دبستان کے مقابلے پر قائم ہوا تھا اور مقابلے ہی میں مبتلا رہا۔ بڑے شعرا کی باہمی رقابتیں ایک الگ مسئلہ رہا ہے۔ صدیوں کی ان روایات کے برعکس حکیم فرزانہ مرزا غالب اپنے ایک شاگرد کو لکھتے ہیں کہ "تم اپنی تکمیل کی فکر کرو، زنہار کسی پر اعتراض نہ کیا کرو۔"[۳] اگرچہ خود مرزا غالب اعتراض کرنے سے بچ نہ سکے اور اس کا نقصان بھی اُٹھایا۔[۴] غالب کے اس جملے سے دو رویوں کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ایک رویہ دوسروں پر اعتراضات کرنے کا ہے اور دوسرا رویہ اپنی تکمیل پر توجہ دینے کا ہے۔ پہلا رویہ منفی اور دوسرا مثبت ہے۔ اقبال کی زبان پر اعتراض کرنے والے اکثر شاعر تھے لیکن وہ بڑے شاعر نہ بن سکے۔ اقبال نے اپنی تکمیل کی فکر کی اور بڑے شاعر بنے۔ انھوں نے مشاعروں، ادبی جریدوں، شعری مجموعوں، دوستوں اور کتابوں کے علاوہ اعتراضات سے بھی کچھ سیکھنے کی کوشش کی۔ اقبال کے فنی ارتقا اور ان کی شاعری کی تحسین کا اندازہ حسبِ ذیل آرا سے کیا جا سکتا ہے۔

سیّد میر حسن نے اقبال کی زبردست علمی و ادبی تربیت کی تھی اور اقبال نے ان سے بہت کچھ سیکھا تھا۔ اپنے استاد سے کتابیں لے کر ان کا مطالعہ بھی کرتے تھے۔ اسی دوران مرزا داغ دہلوی کی شاگردی اختیار کی۔ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے شیخ عبدالقادر نے لکھا ہے:

> "جنابِ داغ پہچان گئے کہ پنجاب کے ایک دور افتادہ ضلع کا یہ طالب علم کوئی معمولی غزل گو نہیں۔ انھوں نے جلد کہہ دیا کہ کلام میں اصلاح کی گنجائش بہت کم ہے۔۔۔۔۔ اقبال نے داغ کی زندگی ہی میں قبولِ عام کا وہ درجہ حاصل کر لیا تھا کہ داغ مرحوم اس بات پر فخر کرتے تھے کہ اقبال بھی

ان لوگوں میں شامل ہے جن کے کلام کی انھوں نے اصلاح کی۔''[5]

لاہور آنے کے بعد، بی اے کی طالب علمی کے دوران، اقبال نے ''انجمنِ اتحاد'' کے مشاعروں میں شرکت کی۔ انھوں نے ۱۸۹۶ء کی ایک نشست میں جب یہ شعر:
موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لیے/قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے...... سنایا تو مرزا ارشد گورگانی نے پیش گوئی کی کہ اقبال عظیم شاعر بنے گا۔[6] یہ رائے اقبال کی فطری تیز اکتسابی استعدادِ شعر گوئی کا مظہر تھی۔

ایک نظم بعنوان ''نالۂ یتیم'' اقبال نے ۲۴ فروری ۱۹۰۰ء کو انجمن کے اجلاس میں پڑھی۔ مولوی نذیر احمد دہلوی نے اس کی صدارت کی۔ انھوں نے کہا کہ ''میں نے دبیر اور انیس کی بہت سی نظمیں سنی ہیں مگر واقعی ایسی دل شگاف نظم کبھی نہیں سنی۔''[7]

فروری ۱۹۰۴ء میں ''علی گڑھ منتھلی'' میں حاجی محمد خان کا ایک طویل مضمون بعنوان ''اُردو ادب میں فنِ تنقید کی کمی'' شائع ہوا۔ اس میں انھوں نے لکھا کہ ''اقبال کی شاعری میں ابھی سے وہ باتیں پائی جاتی ہیں جن سے ان کی طرز کی دائمی مقبولیت کا پتہ چلتا ہے۔ شعرائے اُردو کی لمبی فہرست میں ایک مرزا غالب ہی ایسے شاعر ہیں جن کے کلام کو بلحاظ جذبات و محسوسات کلامِ اقبال پر ترجیح دی جاسکتی ہے۔''[8]

بدرالدین قیصری کی ایک نظم ''مخزن'' میں مئی ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی۔ نثری تمہید میں انھوں نے لکھا کہ میرے خیال میں اقبال کی شاعری کا پایہ ان کی شہرت سے بلند تر ہے۔ نظم کے چند مصرعے اور ایک شعر یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

ع شمع ہے تو شاعری کی انجمن کے واسطے
ع چست تیری بندشیں سب سے جدا طرزِ بیاں
ع خطۂ ہندوستاں میں غالبِ ثانی ہے تو
ع چشمۂ کوثر میں دھوئی ہوئی تیری زباں

یہ کہیں روح القدس کی کارفرمائی نہ ہو
شعر کے پردے میں اعجازِ مسیحائی نہ ہو[9]

نومبر ۱۹۰۴ء میں حسرت موہانی نے ''تنقیدِ مخزن'' کے عنوان سے ''اُردوئے معلّیٰ'' میں ایک مضمون شائع کیا۔ اس میں لکھا کہ ''اہلِ پنجاب میں جو لوگ منصف مزاج ہیں اور صحتِ زبان کے خواستگار ہیں وہ اپنی غلطیوں کو چھوڑتے جاتے ہیں اور نکتہ چینیوں کی نکتہ چینی سے فائدہ اُٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً پروفیسر اقبال صاحب...... حضرت اقبال کی نظمیں روز بروز زبان کے لحاظ سے صاف ہوتی جاتی ہیں۔''[۱۰]

ساقی دہلوی کی ایک غزل جنوری ۱۹۱۱ء میں ''مخزن'' میں شائع ہوئی۔ آخری شعر حسبِ ذیل ہے:

ہے شوقِ دید حضرت اقبال کا ہمیں
کس دن ملیں گے دیکھیے جادو نوا سے ہم[۱۱]

دسمبر ۱۹۱۱ء میں آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس منعقدہ دہلی میں ممتاز شخصیات اور سربرآوردہ فضلا کی موجودگی میں اقبال کو ''ملک الشعرا'' کا خطاب دیا گیا اور اس موقعے پر مولانا شبلی نے ان کے گلے میں پھولوں کے ہار ڈالے۔[۱۲]

اگست ستمبر ۱۹۲۲ء کے ''نقیب'' میں وحید احمد مسعود بدایونی کا ایک مضمون بعنوان ''ڈاکٹر شیخ محمد اقبال...... آبِ حیات کے دورِ حاضر کا جرعۂ تیز'' شائع ہوا۔ اقبال کی زبان کے بارے میں انھوں نے حسبِ ذیل رائے کا اظہار کیا:

''حیرت ہوتی ہے کہ باوجود دہلوی اور لکھنوی نہ ہونے کے یا صاف صاف کہا جائے تو باوجود پنجابی ہونے کے اقبال اس قدر دلآویز، صاف اور منجھی ہوئی زبان کس طرح لکھتا ہے۔''[۱۳]

۳

ان آرا کے تناظر میں معترضین کی روش ان کی اپنی تنگ نظری اور کم علمی کا مظہر ہے۔ ''اودھ پنچ'' نے ''صبحِ روشن'' جیسی صاف اور دلکشا ترکیب کو ''نئی ترکیب'' کہہ کر مسترد کر دیا۔[۱۴] جوش ملسیانی نے لکھا کہ اقبال کے ہاں اصولِ فن کے عیوب قلیل نہیں بلکہ کثیر ہیں۔[۱۵] ایسی بات نہیں تھی۔ ملسیانی کا علم کم اور تعصب زیادہ تھا۔ انھوں نے 'خطرۂ سحر' کی

ترکیب پر اعتراض اپنی کم علمی کی وجہ سے کیا۔[16] اکبر حیدری نے لکھا ہے: ''انصاف کی بات یہ ہے کہ اودھ پنچ کی نظر میں اقبال کی معمولی سی معمولی لغزش شہتیر کی طرح کھٹکتی ہے۔''[17] حقیقت یہ ہے کہ ''اودھ پنچ'' کے اکثر و بیشتر اعتراض فضول ہوتے تھے۔ یہی حال جوش ملسیانی اور سیماب اکبر آبادی وغیرہ کے اعتراضات کا ہے۔ اثر لکھنوی نے سیماب کے اعتراضات کا جائزہ لیا تو بیشتر غلط نکلے۔ جوش ملسیانی کے ایک معمولی اعتراض پر تبصرہ کرتے ہوئے سراج لکھنوی نے حسبِ ذیل رائے ظاہر کی ہے:

> ''ایک ایک نقطہ پر اگر ایسی ہی گہری نظریں ڈالی جائیں اور پھر اعتراض بھی ایک نقطہ خیال فرض کر کے کیا جائے تو پھر اقبال کیا کسی کا بھی کوئی شعر نہیں رہ سکتا...... اس قسم کے اعتراضات سے تنگ نظری ٹپکتی ہے اور تعصب کی بو نہیں بلکہ بھپکے آتے ہیں اور آپ کے دیانتدارانہ مقصد میں خلل و شبہ پیدا ہوتا ہے۔''[18]

سراج لکھنوی کی رائے درست اور عبرت انگیز ہے۔ اگر مقصد اعتراض کرنا ہو، یہ تحقیق کیے بغیر کہ وہ صحیح ہے، غلط ہے یا لغو ہے...... تو ہر شاعر کے ہر شعر پر کیا جا سکتا ہے۔ اہلِ زبان اور اہلِ پنجاب کے مابین ادبی معرکے کے دوران سری نگر کے نور الدین عنبر نے ''تنقیدِ دلچسپ'' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا...... جس میں حسرت موہانی کے کلام پر تنقید کی اور اس کا بخیہ ادھیڑ دیا۔[19] اسی طرح کسی نے ''تحقیق'' کے فرضی نام سے ایک مضمون بعنوان ''اصلاحِ حسرت'' میں ''اُردوئے معلیٰ'' ستمبر ۱۹۰۴ء کے بعض جملوں اور حسرت کی ایک غزل کو ہدفِ تنقید بنایا اور اس کی مٹی پلید کر دی۔[20]

حقیقت یہ ہے کہ بڑے سے بڑے شاعر کے کلام میں کیڑے نکالنا چاہیں تو نکال سکتے ہیں۔ ہر بڑے شاعر کے ہاں کچھ فروگذاشتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان پر اعتراضات بجا بھی ہوتے ہیں۔ کلامِ اقبال پر جو اعتراضات کیے گئے ان میں سے متعدد درست تھے، خصوصاً وہ جو ان کے ابتدائی کلام پر کیے گئے۔ تاہم اقبال کے فنی عیوب کثیر نہیں قلیل تھے۔ ان پر اعتراضات اس لیے نہیں ہوئے کہ وہ واقعی کثیر تھے بلکہ اس لیے ہوئے کہ معترضین

اعتراض کرنے کے شوقِ فضول میں بُری طرح مبتلا تھے۔ چنانچہ جوش ملسیانی کے بارے میں، ایک اور مقام پر، سراج لکھنوی نے اپنی رائے ان الفاظ میں پیش کی ہے: ”سخن فہمی کا یہ عالم ہے اور اعتراض کرنے کا شوق اپنی حدوں سے تجاوز کیے ہوئے ہے۔“ ۲۱

۴

اگر معترضینِ اقبال، اعتراضات پر زور صرف کرنے کے بجائے اپنی تکمیل پر توجہ دیتے، جیسا کہ مرزا غالب نے اپنے شاگرد کو نصیحت کی تھی تو ان کے حق میں بہتر ہوتا۔ زیادہ زور شور سے اعتراضات جوش ملسیانی نے کیے ہیں جبکہ بحیثیت شاعر وہ اقبال کی گرد کو بھی نہیں پہنچتے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اپنے نزدیک انھوں نے کلامِ اقبال میں جو غلطیاں تلاش کیں، ان کا ارتکاب خود بھی کیا ہے۔

اقبال کا شعر ہے:

کیا کہوں اپنے چمن سے میں جدا کیونکر ہوا
اور اسیرِ حلقۂ دامِ ہوا کیونکر ہوا ۲۲

اس شعر پر اعتراض کرتے ہوئے ملسیانی نے لکھا ہے کہ ”مطلع میں ربطِ کلام پیدا کرنے کے لیے حرفِ عطف کی ضرورت پڑے اس سے زیادہ عجزِ طبیعت اور کیا ہوگا۔ اس سے تو یہ بہتر ہو کہ 'اور اسیر' کی جگہ 'پائے بند' کہہ دیتے: پائے بند حلقۂ دام ہوا کیونکر ہوا۔“ ۲۳

اقبال کا ایک اور شعر ہے:

ہے شکست انجام غنچے کا سبو گلزار میں
سبزہ و گل بھی ہیں مجبورِ نمو گلزار میں ۲۴

جوش ملسیانی نے، مندرجہ بالا اعتراض سے صرف ایک صفحہ آگے، اقبال کے اس شعر کی، یوں اصلاح کی ہے:

ہے شکست انجام غنچے کا سبو گلزار میں
اور خزاں ہے سبزہ و گل کی عدو گلزار میں

سراج لکھنوی لکھتے ہیں کہ ”جس حرفِ عطف پر اعتراض تھا اس کو خود جناب نے

بھی صرف فرما کر اپنے عجز طبیعت کا ثبوت دیا ہے۔'' ۲۵ بشیر نکودری نے بھی اس پر عبرت انگیز تبصرہ کیا ہے۔ ۲۶

اقبال کے مصرعے: آسماں کے طائروں کو نغمہ سکھلاتی ہوئی۔ ۲۷ میں لفظ ''سکھلاتی'' پر ملسیانی کو اعتراض ہے۔ ان کے نزدیک ''سکھلاتی'' کا لام زائد ہے۔ ۲۸ اس ''غلطی'' کا ارتکاب خود بھی کیا ہے اور نثر میں کیا ہے۔ مذکورہ اعتراض سے کچھ صفحات آگے چل کر لکھتے ہیں: ''گھوڑوں کو طرزِ خرام سکھلانے کے لیے کسی شمع کی ضرورت نہیں ہوتی۔'' ۲۹

''اقبال کی خامیاں'' میں ملسیانی کی نثر پر سرسری نظر بھی ڈالی جائے تو اس میں دلچسپ خامیاں نظر آتی ہیں۔ مثلاً اقبال کی فارسیت پر جہاں اعتراض کیا ہے وہاں خود ''لزوم مالایلزم'' کے الفاظ اپنے مفہوم کی وضاحت کے لیے استعمال کیے ہیں۔ ۳۰ ''حشو وزوائد'' پر اعتراضات کے لیے یہ عنوان قائم کیا ہے: ''بے ضرورت الفاظ اور حشو وزوائد'' ...... ظاہر ہے کہ ''بے ضرورت الفاظ'' لکھنے کے بعد ''حشو وزوائد'' لکھنے کی ضرورت نہیں تھی۔ حد یہ ہے کہ جوش ملسیانی نے ''کلامِ اقبال کی خامیاں'' بیان کرنے کے لیے عنوان ''اقبال کی خامیاں'' قائم کیا ہے۔

''تنقیدِ ہمدرد'' ...... ''اودھ پنچ'' ...... عبدالسلام ندوی اور سہیل بخاری وغیرہ کی تحریریں بھی اغلاط سے پاک نہیں۔ ۳۱

''اقبال کی خامیاں'' کا آغاز اس طرح ہوا ہے:

> ''اقبال کی شاعرانہ قابلیت اور زورِ تخیل سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ دنیائے شاعری میں اس کی شہرت لاثانی ہے۔ اس کی طبیعت دریائے مواج ہے جس کی بے قرار لہریں سرزمین پنجاب کے دریاؤں کو پرشور بنا کر عجم اور عرب کے صحرائی ذروں کو دلِ بے تاب بنا رہی ہیں۔ کلام کی پاکیزگی اور اس کے ساتھ ساتھ واقعات حاضرہ کی سچی تصویر اسے ترجمان حقیقت کہے جانے کی شہادت دیتی ہے...... مگر اس میں کیا راز ہے کہ اس کو اتنے حسن قبول، اتنی خوش کلامی اور اتنی کہنہ مشقی کے باوجود اب تک درجۂ استناد

حاصل نہیں ہے۔ ذوقِ سلیم اسے تکمیلِ فن کا وہ درجہ کیوں نہیں دیتا جو جلیل، کوثر، ریاض، مضطر، نوح، یاس اور بے خود وغیرہ کو حاصل ہے۔"۳۲

اس کی وجہ ملسیانی کے نزدیک اقبال کے، قلیل نہیں بلکہ، کثیر فنی عیوب ہیں۔ موصوف نے ان عیوب کی جو تفصیل دی ہے اسے کسی اور نے نہیں بلکہ لکھنؤ کے ایک اہلِ زبان فاضل نے رد کردیا۔ چنانچہ اقبال کو تکمیلِ فن کا درجہ نہ دینے کی وجہ یہ نہیں ہے جو ملسیانی نے بیان کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اقبال کا تعلق پنجاب سے تھا اور پنجاب والوں کی اُردو کو اہلِ زبان مستند نہیں مانتے تھے۔ تاہم اقبال پر اہلِ زبان نے جو اعتراضات کیے ان میں سے بیشتر کا توڑ اہلِ زبان ہی نے کردیا۔ اب یہ صورتِ حال ہے کہ اقبال کی لسانی و فنی رفعت و عظمت کا بہترین انکشاف اہلِ زبان ہی کر رہے ہیں۔ یہ بات لائقِ توجہ اور عبرت انگیز ہے اور ایک اہم نکتہ ہے۔ غالب اور اقبال کی زبان بلاشبہ معیاری زبان ہے۔ معیاری زبان قواعد میں زیادہ جکڑی ہوئی نہیں ہوتی اور نہ قواعد کی رو سے صحیح زبان لازماً معیاری زبان ہوتی ہے۔ معیاری زبان کا انحصار، قواعد کا بڑی حد تک خیال رکھتے ہوئے، زبان کے خلاقانہ استعمال پر ہے اور اس ضمن میں اُردو کا کوئی شاعر غالب و اقبال کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ معیاری زبان ہی معتبر اور مستند ہوتی ہے۔ اقبال کی زبان ان کے جذبہ و تخیل کا ایسا پیکر ہے کہ لفظ و معنی کو الگ الگ کر کے دیکھنا ممکن نہیں۔ فنی رموز اور فکری توانائی کلامِ اقبال میں کمال کی حدوں کو چھو رہے ہیں۔ ان کا معجزۂ فکر، معجزۂ فن بن کر نمودار ہوا ہے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی لکھتے ہیں:

"اقبال کی شاعری اور ان کے افکار کی سمت و رفتار کے مطالعے سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے فن کے رموز، زبان کی اہمیت اور شاعری میں فکر، جذبہ اور تخیل کے مقامات پہنچانے میں کتنا ریاض کیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے شاعری نے اقبال کو اقبال بنانے میں اپنی ساری آزمائشیں ختم کردی ہوں اور ان کے بعد ان پر اپنی ساری نعمتیں بھی تمام کردی ہوں جیسے اُردو شاعری کا دین اقبال پر مکمل ہوگیا ہو۔"۳۳

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱-۲۔ دیکھیے: حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں، مرتبہ محمد عبداللہ قریشی، صفحات ۷۵، ۹۵

۳۔ یہ جملہ لکھنے سے قبل غالب نے تذکیر و تانیث کے بارے میں حسب ذیل رائے ظاہر کی:
"پورب کے ملک میں جہاں تک چلے جاؤ گے، تذکیر و تانیث کا جھگڑا بہت پاؤ گے۔ سانس میرے نزدیک مذکر ہے لیکن اگر کوئی مؤنث بولے گا تو میں اس کو منع نہیں کر سکتا۔ خود سانس کو مؤنث نہ کہوں گا۔" ("عودِ ہندی" مرتبہ سید مرتضیٰ حسین فاضل، صفحہ ۱۷۵)

۴۔ "برہانِ قاطع" پر غالب نے "قاطعِ برہان" لکھ کر اعتراضات کیے۔ اس کے نتیجے میں جو معرکہ آرائی ہوئی اس سے غالب کا خاصا وقت برباد ہوا۔

۵۔ دیباچہ، بانگِ درا

۶۔ حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں، صفحہ ۵۳

۷۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۶۸-۶۹

۸۔ "اقبال کی زبان پر ایک ادبی معرکہ"...... اکبر حیدری کشمیری، مشمولہ "صحیفہ"...... اکتوبر دسمبر ۱۹۹۴ء، صفحہ ۲۹

۹ تا ۱۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، (بالترتیب) ۸-۹، ۱۰، ۱۰، ۱۲

۱۳۔ نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی، صفحہ ۱۹

۱۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۶

۱۵۔ اقبال کی خامیاں، صفحہ ۴

۱۶۔ "خطرہ" بہ سکونِ ط کو ملسیانی نے غلط قرار دیا (اقبال کی خامیاں، صفحہ ۲۲) ان کے خیال میں "خطر" سے "خطَرہ" بنا چاہیے۔ (جیسے غلَط سے غلَطی) لیکن ایسا ہے نہیں۔ مرزا غالب کا مصرع ہے: بنائیں قدر کی غزلیں جناب غالب نے۔ غالب نے لکھا ہے کہ "غزل کی ز یہاں ساکن ہے لیکن یہ سکون جائز ہے۔" (غالب کے خطوط، جلد چہارم، مرتبہ ڈاکٹر خلیق انجم، صفحہ ۱۴۳۱) "غزلیں" میں زے لازماً ساکن ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ "غزلیں" میں مسلسل تین حرکتیں ہیں اور یہ بات اُردو کے صوتی رجحان کے منافی ہے۔

۱۷۔۲۱۔ دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات (بالترتیب) ۲۷، ۲۵۶، ۱۵۲، ۱۵۸تا ۱۹۲، ۲۰۲تا ۲۵۴

۲۲۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۰۲

۲۳۔ اقبال کی خامیاں، صفحات ۶۰۔۶۱

۲۴۔ بانگِ درا، صفحہ ۲۵۳

۲۵۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۵۷

۲۶۔ بشیر نکودری لکھتے ہیں:

''گویا اس شعر کے مصرعۂ ثانی میں تو حرفِ عطف جائز ہے اور علامہ مرحوم نے جو لکھا تھا وہ ناجائز تھا۔ ''فاعتبرو یا اولی الابصار!'' کیسی مخالفانہ روش اور ریاکارانہ چال ہے! یہ تنقید تعمیری نہیں تخریبی ہے۔ یہ خدمتِ ادب نہیں تضحیکِ ادب ہے۔ دنیائے اخلاص ان کی اس کارروائی کو کبھی استحسان کی نظروں سے نہ دیکھے گی۔'' (ناقدانِ اقبال، صفحہ ۳۹)

۲۷۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۷۰

۲۸تا ۳۱۔ ''تنقید ہمدرد'' کا ایک جملہ ہے: ''اس کی ہر بند میں ایسی غلطیاں زبان ومحاورے کی موجود ہیں جن کو اربابِ مذاق کبھی گوارا نہیں کر سکتے۔'' (''اُردو زبان پنجاب میں'' مشمولہ ''اقبال کی صحتِ زبان''، صفحہ ۱۰۲) ''بند'' مذکر ہے۔ لکھنؤ والے اسے بے شک مؤنث لکھتے رہیں۔ ''زبان ومحاورے'' غلط ہے۔ 'و' سے ترکیب بنائیں تو ''زبان ومحاورہ'' بنے گی۔ نیرنگ نے لکھا تھا کہ ''یہ زبان ومحاورے کی' قابلِ غور ہے۔ 'زبان اور محاورے کی' ہونا چاہیے۔'' (اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۱۱۹) اس کا کوئی جواب ''تنقید ہمدرد'' نے نہ دیا۔ دراصل 'محاورہ' چونکہ زبان میں شامل ہے اس لیے حشو ہے۔ ''ایسی غلطیاں زبان کی موجود ہیں'' لکھنا چاہیے تھا۔ ''اودھ پنچ'' نے اقبال کی نظم ''ایک پرندے کی فریاد'' کی، بصورت مخمس، تضمین کہی۔ ایک بند حسبِ ذیل ہے:

خنجر چلے گلے پر جس طرح خودکشی میں — متوالا کوئی جھومے یا خود فراموشی میں
یا اونگھ چونکے افیونی بے ہوشی میں — پتوں کا ٹہنیوں میں وہ جھومنا خوشی میں
ٹھنڈی ہوا کے پیچھے وہ تالیاں بجانا

(اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۲۰)

ایسے قافیے اقبال کے ہوتے تو ''اودھ پنچ'' آسمان سر پر اُٹھا لیتا۔

عبدالسلام ندوی ''جوہرِ عورت'' کی ترکیب کو ہدفِ اعتراض بناتے ہوئے لکھتے ہیں:

''کیونکہ عورت کا لفظ جس معنی میں اُردو زبان میں مستعمل ہے، فارسی اور عربی میں مستعمل

نہیں، اس لیے اس کی طرف جوہر کی اضافت غلط ہے"......(اقبال کامل، صفحہ ۲۵۰)

اس جملے میں "کیونکہ" غلط ہے...... "چونکہ" ہونا چاہیے۔

ڈاکٹر سہیل بخاری رقم طراز ہیں: "اقبال کی زبان کے اس بھر پور تجزیے سے یہ امر بخوبی واضح ہو گیا ہے۔......" (اقبال مجدد عصر، صفحہ ۳۰۶)

تیرہ صفحات کے مضمون میں، جہاں انٹ سنٹ باتیں بھی ہیں، بھر پور تجزیہ محلِ نظر ہے۔ اس جملے میں "بھر پور" حشو ہے۔

۳۲۔ جلیل، کوثر اور بے خود جیسے شعرا کے مقابلے میں اقبال کو مستند خیال نہ کرنا ایک المیے سے کم نہیں۔

۳۳۔ اقبال، شخصیت اور شاعری، صفحہ ۱۱۹

☆......☆......☆

چوتھا باب

فنی اعتراضات کے جدید زاویے

''اُردو شاعری پر ایک نظر'' کے حصہ دوم میں کلیم الدین احمد نے نئی اُردو شاعری پر تنقیدی طبع آزمائی کی ہے۔ کلامِ اقبال بھی ان کی تعریض و تنقیص کا ہدف بنا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ و مفکرانہ اہمیت و حیثیت کو محسوس و بیان کرنے کے باوجود موصوف نے کلامِ اقبال کو شاعری کے زمرے سے ہی خارج کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس مقصد کے تحت ایسے حربے روا رکھے ہیں جو ان کی مغرب زدگی کے آئینہ دار تو ہیں لیکن حقائق سے مطابقت نہیں رکھتے۔ مثلاً وہ مانتے ہیں کہ:

> ''اقبال کا مطمحِ نظر وسیع تھا، ان کا دماغ بلند پایہ تھا۔ ان کے بلند اور عمیق خیالات نے قومی و ملی شاعری کی فضا بدل دی۔ ان کی آواز میں کچھ ایسا جادو تھا کہ مسلمانوں کا جمود رفع ہو گیا۔ ان کے دل جاگ اٹھے اور ان کی رگوں میں زندگی کی روح دوڑنے لگی...... اقبال نے اپنی قوم و ملت کی ایسی گراں قدر خدمت کی ہے جس کی نظیر مشکل سے ملے گی۔ اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ اقبال اُردو میں بہترین قومی و ملی شاعر ہیں۔''[1]

یہ اعتراف ہے علامہ اقبال کی عظیم شاعری کا لیکن مابعد لکھتے ہیں کہ ''قومی و ملی شاعری، شاعری کی ایک قسم ہے اور کچھ بہت اچھی قسم نہیں۔'' ایسے چونکا دینے والے مغالطہ آمیز بیانات ان کی تنقید کا نمایاں پہلو ہے۔ کلیم الدین احمد کی نظر میں صرف انگریزی شاعری اچھی ہے۔ ''اقبال ایک مطالعہ'' کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں کہ ''اُردو میں نہ تو کوئی Donne ہے نہ Pope، نہ Black ہے نہ Wordsworth، نہ Hopkins، نہ Yeats نہ Eliot''...... ذہنی افلاس کی اس حالت میں مطالعۂ اقبال سے جو شگوفے کھل سکتے تھے وہ پروفیسر کلیم الدین احمد نے کھلا

دیے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ:

''ادب، عالمی ادب اور اُردو ادب کے متعلق جو ناقص تصورات 'اُردو شاعری پر ایک نظر' سے بروئے اظہار آنا شروع ہوئے تھے انہی کی تکرار و تکمیل، پہلے سے بھی زیادہ غلو اور مبالغے کے ساتھ 'اقبال ایک مطالعہ' میں کی گئی ہے، جو درحقیقت عالمی ادب کی سطح پر پورے مشرقی ادب بالخصوص اُردو ادب کی تحقیر خالصۃً مغربی بالخصوص انگریزی ادب کے پیمانے سے ہے۔''[۲]

''اقبال ایک مطالعہ'' اقبال کی شاعرانہ عظمت کو گھٹانے کے لیے تصنیف کی گئی۔ اقبال اور عالمی ادب، لکھ کر ڈاکٹر عبدالمغنی نے اس کاوش کو بے اثر بنا دیا ہے۔ ''اقبال ایک مطالعہ'' کے سات ابواب ہیں: 'دانتے اور اقبال'......'اقبال کی پانچ نظمیں'......'اقبال کی فارسی نظمیں'......'اقبال کی اُردو اور فارسی غزلیں'......'اقبال کی آٹھ مختصر نظمیں'......'شاہین اور The Wind Hover'......'اقبال اور ملٹن'......ڈاکٹر عبدالمغنی کی کتاب کے آٹھ ابواب ہیں: 'اقبال ایک مطالعہ'......'اقبال اور دانتے'......'اقبال کی لمبی اُردو نظمیں'......'اقبال کی مختصر اُردو نظمیں'......'اقبال اور ملٹن'......'اقبال کی فارسی نظمیں'......'اقبال کی اُردو اور فارسی غزلیں'......'اور' عالمی ادب میں اقبال کا مقام'......ڈاکٹر عبدالمغنی نے کلیم الدین احمد کے غلط دعووں کا مدلّل اور مؤثر توڑ کیا ہے اور واضح کیا ہے کہ موصوف ذہنی طور پر مفلوج ہونے کی حد تک مغربی ادب سے مرعوب و مسحور ہیں۔

کلیم الدین احمد کی کتاب کا جائزہ ایک کتاب کا متقاضی تھا اور وہ لکھ دی گئی...... تفصیلات جاننے کے لیے ڈاکٹر عبدالمغنی کی کتاب ''اقبال اور عالمی ادب'' ہی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ زیرِ نظر اوراق میں معترض کے ان دعووں کو پرکھا گیا ہے جو بہ تکرار دُہرائے گئے ہیں اور جن پر اقبال شکنی کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ کلیم الدین احمد کا دعویٰ ہے کہ کلامِ اقبال میں شعریت کی کمی ہے اور اس کی بڑی وجہ ان کا پیغمبری پر اصرار اور خطابت ہے۔ طویل نظموں میں ربط و تسلسل کا فقدان ہے۔ رومانیت نیز منظر نگاری کم ہے اور مخصوص خیالات کو بار بار پیش کیا گیا ہے۔ معترض نے جابجا اقبال کا موزانہ مغربی خصوصاً انگریزی شعرا سے کیا ہے

اوران کے مقابلے میں اقبال کو کمتر شاعر قرار دیا ہے۔

۲

کلیم الدین احمد لکھتے ہیں کہ ''اقبال شاعر تھے، اچھے شاعر تھے اور وہ زیادہ اچھے شاعر ہو سکتے تھے اگر وہ شاعر ہونے پر قناعت کرتے اور پیغمبر بننے پر مُصر نہ ہوتے...... اقبال ہمیں راہِ نجات دکھانے میں اس قدر منہمک ہو جاتے ہیں، اس کام کو وہ اس قدر اہم سمجھتے ہیں کہ اکثر شاعری کو پسِ پشت ڈال دیتے ہیں۔''[۳] یہ مؤقف کلیم الدین احمد نے مختلف الفاظ میں بار بار پیش کیا ہے۔ چند اقتباسات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

> ''طلوعِ اسلام میں اقبال اپنے مقصد میں ایسے منہمک ہو جاتے ہیں کہ شاعری کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتے۔''[۴]

> ''اقبال بھی ترقی پسندوں کی طرح باتوں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا مقصد بھی چند مخصوص قسم کے خیالات کی تشہیر ہے۔ یہ خیالات ان کی نظر میں بہت اہم ہیں۔ دوسروں کی نظروں میں بھی بہت اہم ہیں لیکن دشواری یہی ہے کہ خیالات جب تک شعری تجربے نہ بن جائیں ان کی شعری دنیا میں اہمیت نہیں ہو سکتی۔''[۵]

> ''یہ رومانی نقطۂ نظر ہے۔ پھر بھی اگر اقبال اسی نظریہ پر عمل کرتے اور پیغمبری کی تمنا نہ کرتے تو بہت اچھے شاعر ہوتے۔''[۶]

> ''اس قسم کی باتیں اقبال اکثر کرتے ہیں۔ انھیں شاعری سے کچھ واسطہ نہیں، شاعری سے کوئی سروکار نہیں۔ پھر وہ کہتے ہیں: مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ/کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ۔ اور وہ اپنی قلندری کو، اپنے محرمِ رازِ درونِ خانہ ہونے کو، پیغمبری کو اس قدر اہم سمجھتے ہیں کہ اکثر شاعر کو فقیہ و صوفی کی طرح ناخوش اندیش سمجھتے ہیں۔''[۷]

> ''قومی و ملّی شاعری، شاعری کی ایک قسم ہے اور کچھ بہت اچھی قسم نہیں ...... کسی ادب میں، خواہ وہ مشرقی ہو یا مغربی، اس کا مرتبہ بہت بلند

نہیں......قومی شاعری انسان کی مختلف دماغی، دلی اور روحانی ضرورتوں اور خواہشوں کو کامل آسودگی نہیں بخشتی ہے اور نہ بخش سکتی ہے۔"[8]

ان بیانات سے ظاہر ہے کہ کلیم الدین احمد کے نزدیک اقبال کی شاعری کم تر درجے کی اس وجہ سے ہے کہ وہ پیغمبری پر مُصر ہیں۔ اپنے مقصد میں منہمک ہو جاتے ہیں اور شاعری سے کچھ واسطہ نہیں رکھتے اور خود کہتے ہیں کہ میری نوائے پریشاں شاعری نہیں ہے۔ وہ بس مخصوص قسم کے خیالات کی تشہیر کرتے ہیں اور ان کے خیالات شعری تجربہ نہیں بنتے نیز قومی وملی شاعری کا مرتبہ بلند نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ دماغی اور روحانی ضرورتوں کو پورا نہیں کرتی۔

کلیم الدین احمد نے کلامِ اقبال کے بے لطف ہونے کے کچھ دوسرے اسباب بھی بیان کیے ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں کہ 'جاوید نامہ' میں اقبال کا سفرِ افلاک کوپرنیکس (Copernicus) کے نظامِ شمسی کے مطابق نہیں ہے۔ موصوف کے الفاظ ہیں کہ "اسے نظامِ اقبال کہہ لیجیے لیکن جس کا نظام ایسا ہو اس کی شاعری کیسی ہوگی۔ شاعری تن آسانی نہیں۔ شاعری دماغی کاہلی نہیں، جو شاعر معمولی جانے بوجھے Facts سے اس قدر غفلت برتتا ہے اس کی شاعری سے بے لطفی کے سوا کیا حاصل ہو سکتا ہے۔"[9]

شاعری ہی نہیں کوئی بھی فن تن آسانی اور دماغی کاہلی کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال کے یہ مصرعے توجہ طلب ہیں:

ع میری نواؤں میں ہے میرے جگر کا لہو![10]

ع نقش ہیں سب ناتمام، خونِ جگر کے بغیر[11]

ع جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا[12]

کلیم الدین احمد معترض ہیں کہ شاعری تن آسانی نہیں، شاعری دماغی کاہلی نہیں۔ تن آسانی اور دماغی کاہلی کا ثبوت یہ دیا ہے کہ اقبال نے اپنے سفرِ افلاک میں کوپرنیکس کے نظامِ شمسی سے غفلت برتی ہے جو ایک سائنسی حقیقت ہے۔ سائنسی حقائق اور بھی بہت ہیں جنھیں اقبال نے نظر انداز کیا ہے۔ مثلاً سفرِ فلاک سے پہلے ایک خلائی جہاز تیار کرنا تھا جس

میں ایندھن کا بڑا ذخیرہ ہوتا اور انسانی زندگی کی بنیادی ضرورتیں پانی، خوراک اور آکسیجن کی مناسب مقدار ساتھ رکھی جاتی۔ تاہم کلیم الدین احمد نے ان ضروریات کا ذکر نہیں کیا۔ اگر وہ ایسا کرتے تو دانتے بھی ہدفِ اعتراض بنتے اور یہ بات معترض کو منظور نہیں تھی۔ مفکرانہ شاعری کا ڈانڈا سامنے کے سائنسی حقائق سے جوڑ کر کلیم الدین احمد نے علامہ اقبال کی پوری شاعری پر ضرب کاری لگانے کی جو کوشش کی ہے، اس سے ان حکمتِ عملی کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

تن آسانی اور دماغی کاہلی یہ ہے کہ اقبال کے اس شعر: مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ / کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ![13] سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ اقبال کو شاعری سے کچھ واسطہ نہیں، شاعری سے کوئی سروکار نہیں...... علامہ اقبال کے ایسے اشعار کا حتمی مفہوم ان کے اسی طرح کے دوسرے اشعار کو سامنے رکھ کر ہی متعین کیا جاسکتا ہے۔ حسبِ ذیل مصرعے بھی اقبال ہی کے ہیں:

ع یہ کون غزل خواں ہے پر سوز و نشاط انگیز[14]

ع آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو![15]

اقبال اچھے یا بہت اچھے شاعر تھے کہ نہیں؟ اور ان کی شاعری سے بے لطفی کے سوا کچھ حاصل ہوسکتا ہے کہ نہیں؟ اس کا فیصلہ کیسے کیا جائے؟ کلیم الدین احمد کے نزدیک ان کے سوا دوسرے نقاد Pseudo-critics ہیں اور ان کی رائے معتبر نہیں ہے چنانچہ مناسب یہ ہے کہ موصوف ہی کی تحریروں میں اس سوال کا جواب تلاش کیا جائے۔

کلیم الدین احمد نے اقبال کی اُردو فارسی مختصر نظموں کی بہت تحسین کی ہے اور غزلوں کو بھی بہت سراہا ہے۔ یہاں ایک اقتباس فارسی نظموں اور دوسرا بالِ جبریل کی غزلوں کے بارے میں پیش کیا جاتا ہے۔ معترض کو اعتراف ہے کہ: ''ان ۲۵ نظموں میں پیغام، ترنم اور جذبات ایسے گھل مل گئے ہیں کہ ان میں فرق کرنا ناممکن ہے اور ان کی کامیابی کا یہی راز ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک جُوئے شعریت ہے جو مستانہ وار رواں اور دواں ہے۔''[16] بالِ جبریل کی غزلوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''غزل میں ریزہ خیالی ہوتی ہے اور یہ ریزہ خیالی پراگندگی پیدا کرسکتی اور

کرتی ہے۔ ہاں اگر شاعر کی کوئی خاص شخصیت ہو، اگر اس کے خیالات میں ہم آہنگی ہو، اگر کامل غور و فکر کے بعد وہ کچھ کہنا چاہتا ہے تو پراگندگی سے نجات مل سکتی ہے۔ وہ ایک عقبی زمین پیدا کر سکتا ہے اور یہ عقبی زمین خیالات میں ربط باہمی پیدا کر سکتی ہے، انھیں بلور کی سی صفائی دے سکتی ہے لیکن یہ کام آسان نہیں، ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ اقبال نے یہ مشکل آسان کر دی ہے۔ ان کے خیالات اور شعروں میں ربط ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے خیالات ایک مرکز کے گرد چکر کھاتے ہیں اور یہ مرکزیت انھیں پراگندگی سے بچاتی ہے۔ یہ مرکزیت ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔"[۱۷]

یہ مرکزیت ہر شخص کے بس کی بات نہیں جبکہ اقبال کے بس کی ہے۔ اقبال نے کامل غور و فکر کے بعد اظہار کیا ہے اور ان کے خیالات میں ہم آہنگی ہے۔ اقبال کی خاص شخصیت ہے جو ریزہ خیالی کو پراگندگی سے بچاتی ہے، لیکن یہ شخصیت کیا ہے جو مرکزیت اور ہم آہنگی کی ضامن ہے۔ صرف عقبی زمین کے الفاظ استعمال کر کے معاملے کی تہہ تک پہنچنا محال ہے، چنانچہ اقبال کی خاص شخصیت کا سوال بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

کلیم الدین احمد تسلیم کرتے ہیں کہ "اقبال کا مطمحِ نظر وسیع تھا، ان کا دماغ بلند پایہ تھا۔ ان کے بلند اور عمیق خیالات نے قومی وملی شاعری کی فضا بدل دی۔ ان کی آواز میں کچھ ایسا جادو تھا کہ مسلمانوں کا جمود رفع ہو گیا۔ ان کے دل جاگ اُٹھے اور ان کی رگوں میں زندگی کی روح دوڑنے لگی۔" یہ آرا ایک اور سوال کو جنم دیتی ہیں کہ اقبال کی آواز میں جو جادو تھا اس کا راز کیا ہے؟ اس اہم سوال کا جواب یہ ہے کہ علامہ اقبال کا وجدان بیک وقت اسلام کے اعلیٰ و ارفع شعور اور شعری اعجاز دونوں کا حامل ہے۔ اقبال کی خاص شخصیت کے پس منظر میں یہی وجدان ہے جو بلند و عمیق خیالات کو مؤثر شعری پیکر عطا کرتا ہے۔

کلیم الدین احمد کے الفاظ میں "پیغام، ترنم اور جذبات ایسے گھل مل گئے ہیں کہ ان میں فرق کرنا ناممکن ہے۔" اقبال کا وجدان جس طرح ان پچیس نظموں اور بالِ جبریل کی غزلوں کا

سر چشمہ ہے اسی طرح اُردو فارسی جملہ شاعری کا بھی ہے۔ مرکزیت جو ہر ایک کے بس کی بات نہیں اقبال کے ہاں اسی وجہ سے ہے۔ یہ مرکزیت غزلوں میں بھی ہے جبکہ صنفِ غزل کا یہ لازمی تقاضا نہیں ہے اور یہ مرکزیت اقبال کی نظموں میں بھی ہے خواہ وہ مختصر ہوں یا طویل۔ بقول کلیم الدین احمد ''ان کے خیالات ایک مرکز کے گرد چکر کھاتے ہیں۔'' اقبال کا مرکز ومحور اسلام ہے۔ جس کے لیے معترض نے پیغمبری کا لفظ بار بار استعمال کیا ہے اور اس کا استخفاف بھی کیا ہے۔[18] اقبال کا پیغام اور ان کے ''بلند وعمیق خیالات'' اسی پیغمبری کے آئینہ دار ہیں۔ کلیم الدین کے نزدیک اس پیغمبری نے اقبال کے شاعرانہ رُتبے کو کم کیا ہے جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ اقبال عام قسم کے خیالات شاعری میں پیش کرتے تو اچھے یا بہت اچھے شاعر کہلاتے، لیکن بڑے شاعر نہ بن سکتے۔ اقبال بہت بڑے شاعر اس لیے ہیں کہ شعری استعداد بدرجۂ کمال رکھنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے ''خاص خیالات'' اور اعلیٰ ترین اقدار کو عام کیا ہے...... ''ان کا دماغ بلند پایہ اور مطمحِ نظر وسیع تھا۔'' وہ ملتِ اسلامیہ ہی کی بات نہیں کرتے عالمِ انسانیت پر بھی ان کی نظر رہتی ہے۔ فکرِ اقبال محدود نہیں ہے آفاقی ہے۔ اقبال کی تحسین کے لیے ''بہترین قومی وملی شاعر'' کے الفاظ استعمال کرنے کے بعد قومی وملی شاعری کو کم تر جتانا بدتوفیقی اور کج فکری ہے۔ قومی اور ملی شاعری کو شاعری کی اچھی قسم کیوں تصور نہ کیا جائے جبکہ اس سے جمود رفع ہو، دل جاگ اُٹھیں اور قوم وملت کی رگوں میں زندگی کی روح دوڑنے لگے۔ خیالات اگر سچائی پر مبنی ہوں اور وہ بلند وعمیق بھی ہوں اور شعری اعجاز کے ساتھ اس طرح پیش کیے جائیں کہ شاعر کی آواز ''جادو'' بن جائے تو ایسی شاعری کا رُتبہ کم تر کیسے ہو سکتا ہے خصوصاً جبکہ یہ شاعری قوم وملت تک محدود نہ ہو بلکہ عالمِ انسانیت تک وسیع ہو۔ اقبال جہاں ''بہترین قومی وملی شاعر'' ہیں وہاں نسلِ انسانی کے منفرد وممتاز شاعر بھی ہیں۔ ان کی شاعری اسلامی وانسانی وژن کی شاعری ہے۔ کلیم الدین احمد کا ذوق وذہن اسلامی وژن کی شاعری کو قبول نہیں کرتا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس طرح کی شاعری انسان کی مختلف دماغی، دلی اور روحانی ضرورتوں اور خواہشوں کو کامل آسودگی نہیں بخشتی ہے اور نہ بخش سکتی ہے۔ کلیم الدین احمد کے نزدیک جو شاعری انسان کی مختلف دماغی،

دلی اور روحانی ضرورتوں اور خواہشوں کو پورا کر سکتی ہے اس کا نمونہ انھوں نے خود فراہم کیا ہے۔ اپنی شاعری کو انھوں نے 'پیغمبری' اور 'خطابت' سے پاک رکھنے کی کوشش بھی کی ہے لیکن ان کی شاعری نہ عالمی سطح پر کوئی وقعت حاصل کر سکی اور نہ برِّ عظیم کی سطح پر اور نظر انداز کر دی گئی۔

۳

کلیم الدین احمد کی کتاب ''اقبال ایک مطالعہ'' مجموعی طور پر ناروا اور تخریبی تنقید کا نمونہ ہے۔ وہ کلامِ اقبال کی تحسین کے لیے خود کو بار بار مجبور پاتے ہیں لیکن چونکہ انھیں عالمِ اسلام کی بیداری اور انسانی فلاح کی اہمیت کا سرے سے احساس ہی نہیں ہے۔ اس لیے فکرِ اقبال کا استخفاف کرتے ہیں اور کلامِ اقبال کی فنی تنقیص مختلف حربوں سے کرتے ہیں۔ ان کے یہ تخریبی حربے اقبال کی طویل نظموں کے مطالعے کے دوران زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے خضرِ راہ، طلوعِ اسلام، مسجدِ قرطبہ، ذوق و شوق اور ساقی نامہ کا مطالعہ پیش کیا ہے اور ساقی نامہ کے سوا باقی نظموں کو خاک میں ملانے کی کوشش کی ہے۔ ان کا سب سے بڑا تخریبی حربہ یہ ہے کہ اقبال کی ان نظموں میں ربط و تسلسل کے فقدان کا شور مچا کر انھیں نظمیں ماننے ہی سے انکار کر دیا جائے۔ دوسرا بڑا حربہ یہ ہے کہ اقبال کی شاعری کو خطیبانہ قرار دے کر یہ دعویٰ کیا جائے کہ خطابت شاعری نہیں ہے۔ ان کا تیسرا حربہ یہ ہے کہ اقبال کی شاعری کو پروپیگنڈا قرار دے کر اس کی فنی عظمت کا انکار کر دیا جائے۔

'خضرِ راہ' کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ''خضرِ راہ نظم نہیں کیونکہ اس کے مختلف حصوں میں ربطِ کامل تو بہت بڑی چیز ہے سرے سے کوئی ربط ہی نہیں۔''[۱۹] آگے چل کر لکھتے ہیں کہ ''اگر اس نظم کا فارم ناقص نہ ہوتا تو پھر ربط و تسلسل کی کمی نہ ہوتی اور جہاں ربط و تسلسل ہے وہ مصنوعی ہے۔ اگر اقبال ترتیب وار یہ سوال نہ کرتے: زندگی کا راز کیا ہے، سلطنت کیا چیز ہے؟ اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیا خروش، تو ظاہر ہے کہ ان حصوں کی ترتیب بدل سکتی تھی یعنی یہ تسلسل یا ترتیب یا تنظیم اسے جو بھی کہیے وہ اتفاقی ہے۔''[۲۰] نظم کے فارم کو درست کرنے کے لیے موصوف نے اپنے تجزیے کے آخر میں اسے خود ترتیب دیا

ہے۔ پہلا بند، دوسرے بند کے تین شعر اور صحرا نوردی سے متعلق جو بند ہے اسے شامل کر کے لکھا ہے کہ "یہ نظم Perfect ہوتی، کمی صرف یہ ہے کہ اس کا وسط کا حصہ قدرے مختصر ہے۔"[۲۱]

کلیم الدین احمد نے مناظر قدرت والے حصوں کو اپنی ترتیب میں شامل کیا ہے اور انسانی دنیا نیز عالمِ اسلام کے عصری اور اہم مسائل پر علامہ اقبال کی فکری رہ نمائی کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ان کے تصرف کے بعد نظم کی جو شکل بنی ہے وہ خود ان کے بقول Perfect نہیں ہے۔ یہ کارروائی بے فائدہ ہی نہیں طفلانہ واحمقانہ بھی ہے۔ اقبال کا یہ بھی ایک اسلوب ہے کہ خود سوال کرتے ہیں اور جواب شمع، خضر، رومی یا خدا کی طرف سے دیتے ہیں۔ اس سے ان کا پیغام واضح اور موثر ہو جاتا ہے۔ 'خضرِ راہ' میں خضر نے جوابات دیے ہیں۔ صحرا نوردی زندگی کے راز تک پہنچاتی ہے جو تگ و دو سے عبارت ہے۔ جدو جہد اس یقین کے ساتھ ہونی چاہیے کہ سامراج غلط اور سرمایہ داری فریب ہے۔ اس تناظر میں زندگی، سلطنت اور سرمایہ ومحنت زیرِ بحث آئے ہیں۔ بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ دنیا بھر کے انسانوں کو محکومی واستحصال سے نجات کس طرح دلائی جائے۔ ان محکوم ومظلوم انسانوں میں دنیا کی کمزور اقوام خصوصاً دنیائے اسلام شامل ہے۔ سامراجی قوتیں اور سرمایہ دار ظلم واستحصال کو جاری رکھے ہوئے ہیں۔ جنگِ عظیم نے دنیا کو اتھل پتھل سے دوچار کیا ہے اور ملتِ اسلامیہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی ہے۔ ایک مایوسی و بے چینی کا عالم ہے۔ برِ عظیم کے مسلمان بھی کرب میں مبتلا ہیں۔ ایسی صورتِ حال میں علامہ اقبال خضر کی زبان سے بہترین رہ نمائی مہیا کرتے ہیں اور گفتگو کی جو ترتیب اور حضرتِ خضر کے لیے جو اندازِ بیان اس نظم میں ہے وہی مناسب ہے۔ یہ ربط وتسلسل مصنوعی نہیں بلکہ شعوری ہے۔ بڑی شاعری اپنا پیکر خود تیار کرتی ہے۔ اقبال نے اپنی طویل نظموں کے لیے جو پیکر بنائے ہیں ان کی اپنی مستقل حیثیت ہے۔ جو معیار کلیم الدین احمد کے ذہن میں ہے اس پر پورا اترنے والی نظم لازماً بڑی شاعری نہیں ہوتی۔ کلیم الدین احمد کی اپنی شاعری معمولی قسم کی شاعری ہے۔

کلیم الدین احمد سمیت بعض نقادوں نے 'خضرِ راہ' میں شعریت کی کمی کا ذکر کیا

ہے۔[۲۲] یہ ظاہر ہے کہ "شمع اور شاعر" میں شمع کی زبان سے جس شعری اسلوب کا اظہار ہوا ہے اس سے حضرتِ خضر کا اسلوب مختلف ہے تاہم 'خضرِ راہ' شعری خوبیوں سے عاری نہیں ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر عبدالمغنی کی رائے قابلِ توجہ ہے:

> "یہ شاعری ہے، فکر وخیال کی شاعری، کوئی انشائے لطیف یا ورڈز ورتھ کی فطرت نگاری یا شیکسپیئر کی مکالمہ نویسی نہیں ہے!! اس شاعری میں سحر آفریں تصویریں، تمثیلیں، علامتیں، تشبیہیں اور استعارے ہیں، طرفگی ہے، نغمگی ہے، خیال انگیزی ہے، منظر نگاری بھی ہے اور فلسفہ طرازی بھی، تمثیل بھی اور تفکر بھی، اور اشعار میں ربط وتسلسل سے لے کر بندوں میں ارتقائے خیال تک بھی کچھ موضوع اور اس کے مضمرات کے لحاظ سے اپنی اپنی جگہ مکمل وموثر ہے۔"[۲۳]

کلیم الدین احمد نے افکارِ اقبال کے بارے میں بار بار لکھا ہے کہ انھیں نثر میں بھی بیان کیا جا سکتا تھا۔ یہ اعتراض "خضرِ راہ" پر بھی کیا ہے۔ جس کا عمدہ جواب پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے دیا ہے۔[۲۴] خود کلیم الدین احمد نے اقبال کے فارسی اشعار کا منظوم اُردو ترجمہ کیا ہے۔ یہ ترجمہ نثر میں ہونا چاہیے تھا اس لیے کہ منظوم ترجمہ "شعری تجربہ" نہیں بن سکا۔ مثلاً اقبال کا شعر ہے۔ بے تجلّی زندگی رنجوری است/عقل مہجوری ودیں مجبوری است۔ کلیم الدین کا ترجمہ ہے: بے تجلی زندگی اپنی ہے آزار دوام/عقل مہجوری سراسر، دیں ہے مجبوری تمام۔ اقبال کی شاعری کو شعریت سے عاری سمجھنے والا نقاد وشاعر اقبال کے شعر میں صرف بھرتی کے الفاظ کا اضافہ کر سکا ہے۔

'طلوعِ اسلام' کا ایک بند (غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں......) نقل کر کے کلیم الدین احمد نے لکھا ہے کہ "ان شعروں میں اقبال کا مخصوص رنگ موجود ہے۔ خیالات ہیں، گہرائی ہے، صداقت ہے، بے پناہ زور ہے، بیان میں شان وشوکت بھی ہے لیکن اس بند کو نظم نہیں کہہ سکتے ہیں۔ یہاں ارتقائے خیال نہیں۔ بعض شعروں کو حذف کر سکتے ہیں اور ربط وتسلسل میں کسی قسم کی کمی نہ ہوگی۔ ان کی ترتیب میں بھی تغیر وتبدل کی گنجائش ہے۔"[۲۵]

''طلوعِ اسلام'' نظم ہے اور اس میں ارتقائے خیال بھی ہے۔ اس کے نو بند ہیں اور کسی ایک بند کو نظم کہنے کی ضرورت ہی نہیں۔ 'طلوعِ اسلام' سمیت اقبال کی طویل نظموں کا ربط و تسلسل ڈاکٹر عبدالمغنی نے واضح کر دیا ہے۔ مذکورہ بند کا ہر شعر بلند پایہ ہے۔ ظاہری و منطقی ربط و تسلسل کے نام پر اشعار کی اکھاڑ پچھاڑ یا اخراج ایک لایعنی حرکت ہے۔ بند کے سب اشعار اپنی اپنی جگہ قائم ہیں۔ اقبال کی پروازِ فکر اور قوتِ تخلیق (Imagination) ان کی ہر نظم کو استوار، مربوط اور سالم رکھتی ہے۔ منطقی ربط و تسلسل شاعری کا عالمی و آفاقی معیار نہیں ہے اور نہ اچھی یا بڑی شاعری کا ضامن ہے۔ کلیم الدین احمد نے خود بھی نظمیں لکھی ہیں اور مجموعے شائع کیے ہیں۔ کیا یہ مجموعے اچھی یا بڑی شاعری میں شمار ہوئے ہیں؟ کیا انھیں برِّ عظیم کی یونیورسٹیوں نے نصاب میں جگہ دی ہے؟ کیا ان کے تراجم دنیا کی کسی بڑی یا چھوٹی زبان میں ہوئے ہیں؟ کیا اُردو ادب سے دلچسپی رکھنے والوں کو ان مجموعوں کے نام یاد ہیں؟ اگر نہیں تو یہ ضابطہ کس کام کا؟ اقبال کی انگریزی سے ماخوذ نظمیں ''ایک مکڑا اور مکھی'' .... ''ایک پہاڑ اور گلہری'' .... ''ایک گائے اور بکری'' کلیم الدین احمد کے ربط و تسلسل کے معیار پر پورا اُترتی ہیں لیکن ان کی سطح کیا ہے؟ اقبال کی نظم ''حقیقتِ حسن'' بھی اس معیار پر پورا اُترتی ہے لیکن وہ اوسط درجے کی شاعری ہے۔ اقبال کی طویل نظمیں بڑی شاعری کے نمونے ہیں۔ ان میں تخیلی، تخلیقی، نامیاتی اور تاثراتی وحدت ہے۔ ''نقد و نظر'' علی گڑھ میں ''اقبال ایک مطالعہ'' پر تبصرہ ۱۹۷۹ء میں شائع ہوا تھا۔ اس میں کتاب کی دھجیاں بکھیر دی گئی تھیں۔ تبصرہ نگار نے لکھا تھا کہ ''منطقی ربط و تسلسل کا تصور جو ارسطو نے قدیم یونانی ادب کے نمونوں سے اخذ کیا تھا فن کا آفاقی معیار نہیں۔ اقدار کی علامتی شکل کی حیثیت سے شعری نظم ایک نامیاتی و تاثراتی وحدت ہے جس کے لیے ہمیشہ منطقی ربط و تسلسل کا ہونا لازم نہیں۔ اس وحدت کی اپنی 'منطق' ہے جسے ایلیٹ 'تخیل کی منطق' (Logic of imagination) کہتے ہیں۔''[۲۶] مزید یہ کہ ''ایک خاص اور یکتا فنی نظم کا وجدان فنکار کرتا ہے، لیکن جو فنکار نہیں محض صنعت گر یا کاریگر ہے وہ فنی روایت سے اخذ شدہ محرکات ہی کو 'کمالِ ہنر' سمجھتا ہے اور نہیں جانتا کہ اس نے سطحی حسن پیدا کیا ہے...... وہ حق سے بیگانہ ہے۔''[۲۷]

ڈاکٹر عبدالمغنی کے الفاظ میں ''ہر دور کا ایک رجحان ہوتا ہے، کبھی ہیئت پر زور دے کر کلاسیکی میلان اُبھرتا ہے اور کبھی تخئیل پر زور دے کر رومانی میلان اُبھرتا ہے'' ...... اس کی تفصیل پیش کر کے ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں:

''اس تاریخی تناظر (Perspective) میں اگر کوئی کلیم الدین احمد شاعری میں بھی مربوط Verse Paragraph کی بات کرے تو ہم اس کو سمجھ سکتے ہیں، لیکن اگر یہ بات کرنے والا تاریخی حقائق کو یکسر نظر انداز کر کے Verse paragraph ہی کو معیار شاعری، ہمہ گیر، اصولی اور آفاقی معیار بتانے یا بنانے کی کوشش کرے اور اس کو واحد معیار تصوّر کر کے اعلیٰ سے اعلیٰ شاعری کو اسی کسوٹی پر پرکھنے لگے تو ایسے ناواقف، نادان اور بے ذوق و بے شعور شخص کی تردید و مذمت میں جتنے سخت سے سخت الفاظ بھی استعمال کیے جائیں کم ہیں۔ اس لیے کہ یہ شخص اپنے ادب کی توہین و تذلیل کے ساتھ ساتھ ادب کے تمام قارئین کے ذوق و شعور کو خراب بلکہ غارت کرتا ہے۔'' ۲۸

ایک اور مقام پر ڈاکٹر عبدالمغنی نے لکھا ہے کہ ''کسی بھی نظم میں زیادہ سے زیادہ عضویاتی پیوستگی (Organic cohesion) جو ہو گی وہ نہ تو حیاتیاتی (biological) ہو گی نہ میکانکی (Mechanical) بلکہ صرف تخلیقی (Creative) اور تکنیکی (Technical) - یہ فنی پیوستگی اور سالمیت (Integration) اقبال کی نظموں میں ہرگز دنیا کے کسی بھی جدید و قدیم شاعر سے کم نہیں۔'' ۲۹

اسلوب احمد انصاری کے نزدیک ''اقبال کے ہاں تسلسل اور خیال کی پیش رفت Linear نہیں ہے، بلکہ پُر پیچ، خمدار اور منحنی ہے۔'' ۳۰ آل احمد سرور کے خیال میں اقبال کی نظموں پر غزل کے فن کا اثر ہے اور ''ان کی نظمیں بعض اوقات مسلسل ایک سمت میں پرواز کے بجائے فضا میں مختلف دائرے بناتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔'' ۳۱ کچھ بھی ہو یہ واضح ہے کہ اقبال کی طویل نظموں میں تسلسل اس طرح کا نہیں ہے جس طرح کا تسلسل کلیم الدین احمد کو انگریزی شاعری میں دکھائی دیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جس طرح کی انگریزی نظموں پر

کلیم الدین احمد کی نظر ہے، اقبال کی نظمیں ان سے مختلف، منفرد اور ممتاز ہیں۔ مربوط تو اقبال کی غزلیں بھی ہیں۔ نظموں کے غیر مربوط ہونے کا خیال ہی غلط ہے لیکن ظاہر ہے کہ جس نوعیت کی نظمیں ہونگی ربط وتسلسل بھی اسی نوعیت کا ہوگا۔ اقبال ان انگریزی شعرا کی پیروی کیسے کرتے جن سے مختلف قسم کی شاعری انھوں نے کی۔ اقبال کی شاعری آزاد فضاؤں میں پرواز کرتی ہے لیکن تاثر کی درستگی (accuracy of impression) کی حامل ہے۔ اس کی وجہ کلیم الدین احمد کے الفاظ میں یہ ہے کہ ''اقبال کے خیالات میں ہم آہنگی ہے'' یا یہ کہ ''ان کے خیالات ایک مرکز کے گرد چکر کھاتے ہیں۔'' اقبال کی بڑی نظموں میں خارجی، منطقی، میکانکی اور Linear، تسلسل نہیں ہے۔ ایسے تسلسل پر اصرار کرنا بے معنی ہے۔ اقبال کی ان نظموں میں ربط وتسلسل تخیلی، داخلی، تکنیکی اور تخلیقی ہے اور اسی وجہ سے یہ نظمیں تاثر کی درستگی کی حامل ہیں۔

کلیم الدین احمد نے ربط وتسلسل کا شور انگریزی شاعری کی بنیاد پر مچایا ہے۔ ان کے خیال میں ربط وتسلسل نہ ہونے کے باعث اُردو غزل نیم وحشی صنف سخن ہے۔ غزل کے مخصوص اوصاف کو قائم رکھنے والے شاعر کا کارنامہ بھی نیم وحشی ہوگا۔۳۲ کلیم الدین احمد نے اس فارمولے کا اطلاق اقبال پر نہیں کیا۔ ان کے نزدیک ''اقبال نے یہ مشکل آسان کر دی ہے۔ ان کے خیالات اور شعروں میں ربط ہے۔'' یہ ربط اقبال کی ساری شاعری اور طویل نظموں میں بھی ہے لیکن کلیم الدین احمد نے انگریزی شاعری کی بنیاد پر ربط وتسلسل کا جو حتمی معیار اپنے ذہن میں قائم کرلیا ہے سوال یہ ہے کہ وہ حتمی ہے بھی یا نہیں؟ اس سوال پر شمس الرحمٰن فاروقی نے فاضلانہ بحث کی ہے اور کلیم الدین احمد کے مزعومہ معیار کو انگریزی تنقید اور شاعری ہی کے حوالے ہی سے مسترد کر دیا ہے۔ انھوں نے کلیم الدین احمد کے ربط وتسلسل کے تصور پر متعدد اعتراضات کر کے اسے مہمل قرار دیا ہے۔۳۳ ایک فاضلانہ بحث کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ ''لہٰذا ایک طرف تو ملارمے اور والیری جیسے علامت نگار تھے جو نظم میں خیال کی وضاحت اور ربط کے بجائے اس کے ابہام اور بے ربطی پر زور دے رہے تھے، اور دوسری طرف پاؤنڈ اور ہیوم جیسے نظریہ ساز تھے جو وضاحت اور ربط کی جگہ تاثر کی

درستی (accuracy of impression) کا تقاضا کر رہے تھے۔''۳۴ اسی طرح سر سڈنی کے نزدیک ''صرف شاعر ہی ایک ایسی ہستی ہے جو (حکیموں، فلسفیوں وغیرہ) کی بندشوں اور مجبوریوں سے آزاد ہے، بلکہ ان کو نظرِ حقارت سے دیکھتا ہے اور اپنی ہی قوتِ ایجاد کے بل بوتے پر ان مجبوریوں سے اوپر اُٹھ جاتا ہے۔''۳۵ شمس الرحمٰن فاروقی کے مطالعے کا احصل انھی کے الفاظ میں یہ ہے:

''نظم میں جس قسم کے اقلیدسی ربط و نظم کا تقاضا کلیم الدین سکول کے اراکین کی طرف سے اس لیے ہوتا ہے کہ یہ مغربی شعریات کا اہم اصول ہے، وہ ربط و نظم مغرب کی شعریات میں کوئی مرکزی حیثیت نہیں رکھتا، مغربی شعریات اس بات سے بخوبی واقف ہے کہ یک سطری ربط کے علاوہ اور طرح کے ربط بھی ہوتے ہیں۔''۳۶

علامہ اقبال چونکہ صرف شاعر نہیں بلکہ حکیم و فلسفی بھی ہیں یعنی مفکر شاعر ہیں۔ اس لیے بے ربطی سے محفوظ رہتے ہیں تاہم یہ ربط یک سطری (Linear) نہیں ہوتا۔ اقبال کے وجدان میں فکر و شعور اور جذبہ و احساس کی لہریں ایک دوسرے میں مدغم ہوتی ہیں۔ ان کے اظہار کی ترتیب و ترکیب کا فیصلہ بھی وجدان اقبال کرتا ہے۔ اقبال کی نظمیں (بلکہ غزلیں بھی) مربوط و سالم ہوتی ہیں اور ''ایک نقشِ کامل کی شکل میں جلوہ گر''۔ ''شمع اور شاعر'' سے لے کر ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' تک اقبال کی پوری شاعری باہم مربوط ہے اور، مختصر نظمیں تو مربوط ہیں ہی، اقبال کی طویل نظمیں بھی تکنیکی، تخئیلی، داخلی اور تخلیقی ربط و سالمیت کی حامل ہیں۔

۲

کلیم الدین احمد نے ''اُردو شاعری پر ایک نظر'' کا یہ اقتباس ''اقبال ایک مطالعہ'' میں بھی درج کیا ہے:

''خطابت اور شاعری جدا جدا چیزیں ہیں۔ خطابت مفید ہے اس سے اچھے اور بُرے کام لیے گئے ہیں اور لیے جا سکتے ہیں لیکن خطابت شاعری نہیں۔''۳۷

اس مؤقف کو بار بار دُہرایا ہے۔ ''طلوعِ اسلام'' کے چار اشعار نقل کر کے لکھا ہے کہ ''خطیبانہ اسلوب ایسا واضح ہے کہ کچھ مزید کہنے کی ضرورت نہیں۔ شاعری کا لہجہ زیرِ لبی ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق داخلی تجربے سے ہوتا ہے اور اقبال کی شاعری میں داخلی تجربوں کی نمایاں کمی ہے۔'' ۳۸ آگے چل کر ایک جگہ لکھتے ہیں کہ ''طلوعِ اسلام شروع سے آخر تک خطیبانہ اسلوب میں ہے اور پھر ایک ہنگامی نظم ہے۔'' ۳۹

پروفیسر جگن ناتھ آزاد کے نزدیک کلیم الدین احمد کا کلامِ اقبال پر بنیادی اعتراض یہی ہے کہ یہ شاعری نہیں بلکہ خطابت ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''اقبال پر کلیم الدین صاحب کی کتاب میں نے ایک بار پہلے بھی پڑھی تھی اور اس وقت بھی میری رائے یہ تھی کہ اس میں صرف ایک ہی بات کو کہ اقبال کے ہاں خطابت زیادہ ہے اور شاعری کم، گھما پھرا کر بیسیوں بار کہا گیا ہے۔'' ۴۰

کلیم الدین احمد کے نزدیک شاعری میں خطابت ہر حال میں مذموم ہے لیکن ایسا ہے نہیں۔ اچھے مفہوم میں خطابت شاعری کا ایک وسیلہ ہے۔ اقبال نے اس سے بسا اوقات کام لیا ہے۔ خطابت کا مذموم پہلو بھی ہے جو کلامِ اقبال میں ناپید ہے۔ کلیم الدین احمد ایسے کسی تجزیے کے بغیر 'طلوعِ اسلام' جیسی نظم کو شاعری سے خارج کر دیتے ہیں جس میں خطابت شاعرانہ کمال سے ہم کنار ہے۔ آکسفورڈ ڈکشنری میں خطابت (rhetoric) کے دونوں مفہوم درج ہیں جو حسبِ ذیل ہیں:

> (1) (art of) using language impressively or persuasively especially in public speaking (2) elaborate language which is intended to impress but is often insincere, meaningless or exaggerated.

اس دوسرے مفہوم میں کلامِ اقبال میں خطابت نہیں ہے۔ اقبال کی شاعری میں نہ خلوص کی کمی ہے، نہ لفاظی ہے اور نہ مبالغہ ہے۔ جوش ملیح آبادی کی لفاظی یا ترقی پسندوں کی نعرہ بازی سے اقبال کی شاعری پاک ہے۔ جو صاحبانِ خطابت کے اس عام مفہوم کا اطلاق اقبال پر کرتے ہیں وہ صریحاً غلط کرتے ہیں۔ کلیم الدین احمد نے اس ضمن میں مغالطہ

کھایا ہے یا مغالطہ دینے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کی شاعری میں خطیبانہ جہت کا تعلق زبان کو موثر طور پر، دلنشین انداز کے ساتھ اور ذہن نشین کرنے کے مقصد کے ساتھ ہے۔ پروفیسر شکیل الرحمٰن کی یہ رائے قابل غور ہے کہ ''یورپ کے بعض معمولی اور کمزور نقادوں اور مضمون نگاروں نے خطیبانہ اور غیر خطیبانہ (rhetorical and anti rhetorical) شاعری کی جو تقسیم کی ہے خطیبانہ شاعری کو جس طرح ایک مخصوص اسٹائل کے ساتھ الگ کیا ہے اور تزئین، آرائش، للکار، چیخ، غلو، آراستگی، طنز اور لفظی صنعتوں کے ساتھ جس طرح اسے علیحدہ کیا ہے خطیبانہ شاعری اور خطیبانہ جہت کے کلام کو ان سے اوپر اٹھا کر دیکھنا چاہیے۔''[۴۱]

یورپ کے نقاد معمولی اور کمزور ہوں یا اہم اور معتبر اس سے قطع نظر اصل بات یہ ہے کہ انھوں نے جن خامیوں کی بنیاد پر خطابت کو الگ کیا ہے وہ خطابت کے مندرجہ بالا دوسرے مفہوم سے متعلق ہیں جبکہ خطابت کا ایک خاص، پسندیدہ اور قابلِ قدر مفہوم بھی ہے اور یہ مفہوم اقبال کی خطیبانہ جہت کی شاعری میں نمایاں ہوتا ہے۔ پروفیسر شکیل الرحمٰن نے سیر حاصل بحث کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''اقبال کی خطیبانہ جہت کی شاعری، سحر کارانہ جمالیاتی سادگی کے ساتھ نور اور تحرک کے درخشاں تجربوں کو پیش کر کے ایک روایت کی تشکیل کرتی ہے۔''[۴۲] پروفیسر موصوف کا مضمون ''محمد اقبال: خطیبانہ شاعری کی جمالیات'' کا اختتام اس پیراگراف پر ہوا ہے:

> ''ہم نے اب تک اقبال کے خلوص (sincerity) رویے کے کھرے پن اور اصلیت (genuineness) ان کی وفاداری (fidelity) اور تخلیقی قوت (originality) وغیرہ کو بہت اہمیت دی ہے۔ ہم نے یقیناً یہ غلط نہیں کیا ہے لیکن مجموعی طور پر ان کے کلام اور خصوصاً ان کی خطیبانہ جہت کی شاعری میں اصابت اور پختگی (integrity) جمالیاتی وحدت (aesthetic unity) تجربوں اور استعاروں اور پیکروں کے عمل، جمالیاتی بلوغت اور پختگی (aesthetic maturity) ان کی نکتہ سنجی اور باریک بینی (subtility) اور رمزیت، اعتدال و تناسب (symmetry) اور ہم آہنگی (harmony) کا

مطالعہ بھی ضروری ہے۔"۴۳

پروفیسر شکیل الرحمن نے وضاحت کی ہے کہ یورپی ادبیات میں انجیل خطیبانہ انداز فکر کا اہم سرچشمہ رہی ہے جبکہ قرآنِ حکیم کے ارشادات، کنایات، نِکات اور حرکی نظریات کے ساتھ اس کا افضل ترین اظہارِ بیان اور اسلوب بہت بڑا سرچشمہ ہے اس معنی خیز کائنات کا جس نے اقبال کو شدت سے متاثر کیا۔۴۴ یہ کائنات دروغ گوئی اور لفاظی سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ اقبال نے شاعری ایک مقصد کے تحت کی۔ اس مقصد کے تحت اقبال نے جو شعری قالب تیار کیا اس میں خطابت کا مؤثر کردار ہے۔ اقبال کے خطیبانہ لہجے سے شاعری مجروح نہیں ہوئی بلکہ اقبال نے دوسرے شعری وسائل کی طرح اسے بھی ایک شعری وسیلے کے طور پر برتا ہے۔ اقبال کی خطابت کا عمدہ تجزیہ اسلوب احمد انصاری نے کیا ہے۔ "اقبال کی منتخب غزلیں اور نظمیں" میں وہ لکھتے ہیں:

> "ان نظموں میں کہیں کہیں جوشِ بیان، بلند آہنگی اور خطابت کا عنصر بھی پایا جاتا ہے۔ خصوصاً خضرِ راہ اور طلوعِ اسلام میں کہ یہ نظمیں ایک اجتماعی یا پبلک موضوع یا تھیم سے متعلق ہیں، لیکن یہ منضبط یعنی Controlled قسم کی خطابت ہے۔ خالی خولی گھن گرج، شوریدگی یا جذباتیت کا اُبال نہیں ہے۔ اس کا مقصد نہ آرائشِ سخن ہے اور نہ جذبات کا تحرک اور ان کی برانگیختی۔ اس میں آواز کی جو گونج، حجم اور ضخامت اور جو مدّ و جزر ہے، وہ موضوع کو آگے بڑھانے، اس پر اُجالے کی کرن ڈالنے یعنی اسے spotlight رکھنے، اس کی زیادہ سے زیادہ تشدید یعنی intensification کے حصول اور اثر آفرینی کی خاطر روا رکھی گئی ہے۔"۴۵

کلیم الدین احمد کے نزدیک "خطابت اور شاعری جدا جدا چیزیں ہیں" ...... نیز "طلوعِ اسلام شروع سے آخر تک خطیبانہ اسلوب میں ہے" ...... تو کیا 'طلوعِ اسلام' نظم نہیں ہے؟ ایسی سوچ جہالت (ignorance) ہی پر مبنی ہو سکتی ہے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی اور اسلوب احمد انصاری نے شعریت سے مملو اس نظم کا مطالعہ پیش کیا ہے۔۴۶ اس تفصیل میں

پڑے بغیر یہاں اس نظم کے آٹھ اشعار پر ایک نظر ڈالنا مناسب رہے گا جو کلیم الدین احمد نے خطیبانہ اسلوب کی مثال کے طور پر نقل کیے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''ایک لمبی اور پیچیدہ نظم خصوصاً ڈراما میں موقع و محل کے لحاظ سے خطیبانہ اسلوب اپنایا جاتا ہے...... مثلاً Julius Ceasar میں Antony کی تقریر...... لیکن 'طلوعِ اسلام' نہ تو ڈراما ہے اور نہ لمبی پیچیدہ نظم ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی Antony کی طرح سٹیج پر کھڑے ہوئے ہیں اور ان کا مقصد سامعین کے جذبات کو برانگیختہ کرنا ہے۔ ان کا لہجہ بلند ہے۔ اِن چار شعروں کو لیجیے:

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے
پرے ہے چرخ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے
مکاں فانی مکیں آنی ازل تیرا ابد تیرا
خدا کا آخری پیغام ہے تو جاوداں تو ہے!
حنا بندِ عروسِ لالہ ہے خونِ جگر تیرا
تری نسبت براہیمی ہے معمارِ جہاں تو ہے!

ایسا لگتا ہے کہ کوئی لیڈر اپنے سامعین کو مخاطب کر کے گرج کر کہہ رہا ہے: یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے۔ پوری نظم کا یہی انداز ہے۔ تفصیل کی ضرورت نہیں۔''[۴۷]

کلیم الدین احمد کا اپنا انداز یہ ہوتا ہے کہ میں جو کچھ کہوں، بغیر دلیل کے، اسے مانو اور تفصیل میں نہ پڑو۔ مستند ہے میرا فرمایا ہوا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ موصوف کے دعوے اکثر و بیشتر مفروضوں پر مبنی لہٰذا غلط ہوتے ہیں۔ مندرجہ بالا اقتباس میں پہلے وہ ایک اصول بیان کرتے ہیں کہ انگریزی شاعری میں خطیبانہ اسلوب کہاں اپنایا جاتا ہے۔ اگر اس کی

خلاف ورزی کی جائے گی تو خطیبانہ اسلوب روا نہ رہے گا اور 'طلوعِ اسلام' جیسی نظم جو نہ ڈراما ہے اور نہ لمبی پیچیدہ نظم ہے شاعری سے خارج کر دی جائے گی۔ مندرجہ بالا خطیبانہ اشعار کی جو خامیاں کلیم الدین احمد نے بتائی ہیں وہ تین ہیں: (۱) انٹونی کی طرح اقبال کا مقصد سامعین کے جذبات کو برانگیختہ کرنا ہے (۲) ایسا لگتا ہے کہ کوئی لیڈر اپنے سامعین سے گرج کر کہہ رہا ہے...... پوری نظم کا یہی انداز ہے (۳) ان کا لہجہ بلند ہے۔

یہ ایک مفروضہ ہے کہ Antony کی طرح اقبال کا مقصد سامعین کے جذبات کو برانگیختہ کرنا ہے۔ ایسی کوئی بات نہیں ہے۔ کلیم الدین احمد کو "ایسا لگتا ہے کہ کوئی لیڈر اپنے سامعین سے گرج کر کہہ رہا ہے: یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے"...... یہ معترض کا احساس اور زعم ہے جو ضروری نہیں کہ درست ہو۔[۴۸] اقبال نے یقین افروزی کے لیے خلوص اور دردمندی سے بات کی ہے اور خطابت کی اثر آفرینی سے کام لیا ہے۔ یہ دعویٰ بے بنیاد ہے کہ اقبال اپنے سامعین کے جذبات کو کسی کے خلاف برانگیختہ کر رہے ہیں یا گرج رہے ہیں۔ 'طلوعِ اسلام' مسلم بیداری کی نوید بھی ہے اور مسلم بیداری کا پیغام بھی۔ کلیم الدین احمد کا یہ کہنا بھی ایک مفروضہ ہے کہ "پوری نظم کا یہی انداز ہے"— انھوں نے ایک غلط دعوے کو پوری نظم تک وسیع کر دیا ہے، بلکہ ان کا یہ وتیرہ ہے کہ کلامِ اقبال کے کسی حصے کو الزام تراشی کا ہدف بناتے ہیں اور اس الزام کو عمومی رنگ دے کر اقبال کی پوری شاعری تک وسیع کر دیتے ہیں۔ تنقید کا یہ انداز غیر عادلانہ بلکہ وحشیانہ ہے۔

خطیبانہ اسلوب مبالغے (ایک طرح کی دروغ گوئی) خالی خولی لفاظی اور عدمِ خلوص کے باعث بدنام ہے۔ کلامِ اقبال میں ایسی کسی خامی کی نشاندہی کلیم الدین احمد بھی نہیں کر سکے۔ کلامِ اقبال ان معنوں میں خطیبانہ نہیں ہے۔ کلیم الدین احمد نے صرف ایک شعر کے بل بوتے پر کہا ہے کہ اقبال سامعین کے جذبات کو برانگیختہ کر رہے ہیں اور گرج رہے ہیں۔ یہ دونوں باتیں حقائق کے منافی ہیں۔ رہ گیا معاملہ بلند لہجے کا تو یہ لازمی طور پر خامی نہیں ہے۔[۴۹] بلند لہجہ غیر خطیبانہ شاعری میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ غالب کی متعدد معرکہ آرا غزلوں کا ہے۔[۵۰] زیرِ لبی لہجہ غزل کی خصوصیت ہے جسے کلیم الدین احمد نیم وحشی صنفِ سخن غلط طور

پر قرار دیتے ہیں۔ نظم کا لہجہ نظم کے موضوع و ماحول کی مناسبت سے، شعری وسیلے کے طور پر، متعین ہوتا ہے۔ مختلف نظموں کے لہجے مختلف ہوتے ہیں۔ اقبال کی نظموں میں بھی لہجے کا تنوع ہے۔ ۵۱ نہ صرف نظموں بلکہ غزلوں کے لہجے میں رنگا رنگی بھی جذبہ و فکر کی مناسبت سے ہے۔ ۵۲

اقبال کی شاعری میں خطیبانہ اسلوب کی خامیاں موجود نہیں ہیں؛ جبکہ اس اسلوب کی خوبیاں، جمال و اثر آفرینی، موجود ہیں جن کا ادراک کرنے سے کلیم الدین احمد قاصر رہے ہیں۔ پروفیسر شکیل الرحمٰن لکھتے ہیں کہ ''خطیبانہ جہت کی شاعری کی جمالیات میں تجربے کا داخلی عمل، موضوع کی وحدت، بے اختیار بلند آہنگ کے ساتھ اظہارِ خیال، جذباتی شدت اور وجود یا شعور کی گہرائیوں سے اُبھرتی ہوئی نغمگی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تمام خصوصیات اس شاعری کی قدیم جمالیاتی روایات میں بھی موجود ہیں جن سے اقبال کا ذہنی اور جذباتی رشتہ انتہائی مضبوط اور مستحکم ہے۔'' ۵۳

اس مقام پر ان چار اشعار کا جائزہ لیا جا سکتا ہے جو طلوعِ اسلام سے، خطیبانہ اسلوب کی مثال کے طور پر، نقل کیے گئے اور جن کی شعری جمالیات کا کچھ بھی ادراک کلیم الدین احمد نہیں کر پائے یا اس طرف توجہ نہیں دی۔

کلیم الدین احمد کی تنقید بلکہ غوغا آرائی کا خاص ہدف یہ شعر ہے:

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

خدائے لم یزل، دستِ قدرت اور مغلوبِ گماں جیسی عمدہ اور معنی آفریں ترکیبوں نے زبان اور گمان کے قافیوں اور خطابیہ اسلوب کے ساتھ مل کر دینی فکر و نظر کو شعری پیکر اس طرح عطا کیا ہے کہ شعر سرچشمۂ فیضان (source of inspiration) بن گیا ہے۔ اگلے شعر میں ٹھوس اور اہم ترین حقیقت شعری اسلوب میں اس طرح نمایاں ہوتی ہے کہ پیغمبری، خطابت اور شاعری میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا:

پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے

انسان کا صحیح نصب العین (ideal) اللہ ہے جو پوری کائنات نیز انسان سے برتر ہے اور انسان و کائنات کا خالق ہے۔ مسلمان اسی مشکل ترین نصب العین کا حامل ہے۔ یہ تصور دینی فکر کی بنیاد ہے لیکن شعر نرا پیغام نہیں ہے۔ پیغام شعری پیکر میں ڈھل گیا ہے...... یہ نری شاعری بھی نہیں ہے۔ شاعری اعلیٰ ترین پیغام کی حامل ہے۔ شعر نے وسیع، بلند اور لامحدود امکانات کی فضا پیدا کی ہے اور مسلمان کو آگے بڑھنے اور اوپر اٹھنے کے جذبے سے سرشار (inspire) کیا ہے۔ یہ شعر اس تصور کی نفی ہے کہ خطابت اور شاعری جدا جدا چیزیں ہیں۔ چرخِ نیلی فام اور گردِ راہ کی شاعرانہ تراکیب، استعارے کی زبان اور خطابت کی اثر آفرینی نے مثالی نصب العین کو بے مثال شعر بنا دیا ہے۔

اگلے دو اشعار بھی اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ اقبال کے پیغام نے شعری پیکر اختیار کیا ہے۔ ''حنا بندِ عروسِ لالہ ہے خونِ جگر تیرا'':...... میں شعری تلازمات اور رموز و علائم کی جو قوسِ قزح ہے اس کی تحسین کے لیے شعری جمالیات سے آگہی، رچے ہوئے شعری ذوق اور علائمِ اقبال سے آشنا ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ آگہی بھی ضروری ہے کہ اقبال جب معروف شعری وسائل برتے بغیر براہِ راست انداز سے بات کرتے ہیں تو وہ بھی شاعرانہ اثر انگیزی (inspiration) کی حامل ہوتی ہے جیسے یہ مصرع: خدا کا آخری پیغام ہے تو جاوداں تو ہے۔ اس نکتے کی تفصیل کچھ آگے آئے گی۔ مکاں فانی، مکیں آنی، ازل تیرا، ابد تیرا...... میں شاعرانہ صنائع اور فکری جہات کا تال میل دیدنی ہے۔ تاہم 'تری نسبت براہیمی ہے، الہٰذا معمارِ جہاں تو ہے' بھی شعری تاثیر سے خالی نہیں ہے۔

ان اشعار کے ضمن میں یہ کہنا کہ کوئی لیڈر اپنے سامعین سے گرج کر کچھ کہہ رہا ہے، بے تکی بات ہے۔ 'طلوعِ اسلام' کے پہلے دو بند ایک نوید کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے فوراً بعد ''گرجنے'' کا تصور ہی غلط ہے۔ مسلمان کو تبدیلی کی خوشخبری سنا کر دنیا میں اس کے مقام اور کردار کا تعین کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ کون سا نظامِ اقدار ہے جسے پھر سے اپنا کر وہ دنیا کی امامت کا اہل بن سکتا ہے۔ اس میں گرجنے کا کیا سوال یا موقع ہے؟ خطیبانہ اسلوب کی جو اگلی چار مثالیں پیش کی گئی ہیں، وہ یہ ہیں:

ترے سینے میں ہے پوشیدہ رازِ زندگی کہہ دے
مسلماں سے حدیثِ سوز و سازِ زندگی کہہ دے
سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا!
جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ روح الامیں پیدا!
چہ باید مرد را طبعے بلندے مشربے نابے
دلِ گرمے نگاہِ پاک بینے جانِ بیتابے!

'طلوعِ اسلام' کے یہ شعر نقل کر کے کلیم الدین لکھتے ہیں کہ ''خطیبانہ اسلوب ایسا واضح ہے کہ مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ شاعری کا لہجہ زیرِ لبی ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق داخلی تجربے سے ہوتا ہے اور اقبال کی شاعری میں داخلی تجربوں کی نمایاں کمی ہے۔''
کلیم الدین احمد کا بیان حسب ذیل دعووں پر مبنی ہے:

(۱) ان اشعار میں خطیبانہ اسلوب ہے۔ (چونکہ خطابت اور شاعری الگ الگ چیزیں ہیں لہٰذا یہ شاعری نہیں)

(۲) اقبال کی شاعری میں داخلی تجربوں کی نمایاں کمی ہے۔

(۳) جس طرح خطابت اور شاعری الگ الگ چیزیں ہیں، اسی طرح بلند لہجہ اور شاعری الگ الگ چیزیں ہیں، جبکہ شاعری کا لہجہ زیرِ لبی ہوتا ہے۔ (اقبال کا نہیں ہے، اس لیے کہ اقبال کی شاعری میں داخلی تجربوں کی کمی ہے اور زیرِ لبی لہجے کا تعلق داخلی تجربے سے ہوتا ہے۔)

پہلا دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ شاعری میں خطیبانہ اسلوب بھی اسی طرح روا ہے جس طرح غیر خطیبانہ اسلوب۔ اقبال کے خطیبانہ اسلوب میں لفاظی اور مبالغہ نہیں ہے اور نہ اخلاص کی کمی ہے۔ اقبال خطیبانہ اسلوب کو شعری وسیلے کے طور پر، اثر انگیزی کے لیے، کام میں لاتے ہیں۔ یہ وسیلہ ان نظموں میں بروئے کار آتا ہے جو اجتماعی یا پبلک موضوع یا

تقسیم سے متعلق ہوں۔

یہ دعویٰ کہ اقبال کی شاعری میں داخلی تجربوں کی کمی ہے بے بنیاد ہے۔ جن نظموں میں خطیبانہ اسلوب نمایاں ہے یعنی شکوہ، جوابِ شکوہ، شمع اور شاعر، خضرِ راہ، طلوعِ اسلام ...... وہ بھی شورشِ پنہاں کا نتیجہ ہیں۔ ۵۴ اقبال کا حساس دل ملتِ اسلامیہ کے زوال اور اس کی زبوں حالی پر تڑپ اٹھتا ہے۔ ۵۵ ان کا غم پوری اُمت کے علاوہ پوری انسانیت تک وسیع ہے۔ دنیا کے مظلوم طبقات کی خواری انھیں بیتاب کرتی ہے۔ ۵۶ اقبال نے ملّی تعمیرِ نو اور عالمی نظامِ نو کے لیے جس قدر مفکرانہ شاعری کی ہے اس کا جذبۂ محرکہ یہی داخلی احساس ہے۔ اقبال کے اپنے الفاظ میں: بلند زور دروں سے ہوا ہے فوارہ۔ ۵۷ غزل کے شعرا بیشتر غمِ جاناں اور غمِ دوراں میں مبتلا رہے۔ محبوب کی بے وفائی سے ان کا دل ٹوٹا اور زمانے کی ناسازگاری نے انھیں خاک میں ملا دیا۔ اقبال کے داخلی تجربات کی سطح بلند تر اور دائرہ وسیع تر ہے۔ ۵۸ اللہ اور پیغمبرِ اسلام کے ساتھ گہرے قلبی لگاؤ کے باعث اقبال جن داخلی تجربات سے گزرے ان کی گوناں گونی اور عظمت و رفعت کا اندازہ کوئی آشنا نگاہ کر سکتی ہے۔ ۵۹ اقبال کا یقین اسی وابستگی کا مظہر ہے۔ ''اقبال کی شاعری داخلی تجربے میں ڈوب کر نفسی زندگی کی وسعتوں کو دریافت کرتی ہے۔'' ۶۰ اس دریافت سے اقبال انسان میں الٰہی صفات کا جلوہ دیکھتے ہیں جس پر انسانی زندگی کی سطح کی بلندی کا انحصار ہے۔

شاعری کا لہجہ زیرِ لبی ہوتا ہے۔ درست، مگر بلند بھی ہوتا ہے۔ درحقیقت شاعری کے لہجے گوناگوں ہیں اور اقبال کے شاعرانہ لہجے بھی گوناگوں ہیں۔ کلیم الدین لہجے کے معاملے میں مغالطے کا شکار ہیں یا مغالطہ دینے کے درپے ہیں۔ یہ بات معلوم و معروف ہے کہ اُردو غزل بیشتر داخلیت کی حامل اور انگریزی شاعری خارجیت کی مظہر ہے۔ اقبال کے ہاں داخلیت اور خارجیت کا امتزاج ہے۔ کلیم الدین احمد اگر زیرِ لبی لہجے ہی کے شیدا ہیں تو اُردو غزل ان کی تحسین کی مستحق ہے جسے وہ ربط و تسلسل کے فقدان کے باعث نیم وحشی قرار دیتے ہیں۔ غزل کا لہجہ زیرِ لبی ہوتا ہے اس لیے کہ شاعر کا خطاب محبوب سے ہوتا ہے۔ اقبال کی روایتی نوعیت کی غزلوں نیز رومانی قسم کی نظموں کا لہجہ زیرِ لبی ہے۔ ۶۱ اقبال کا ایک

بڑا موضوع عظمتِ آدم ہے۔ اس تناظر میں اللہ سے شکایت خاصے بے باک لہجے میں کی ہے۔[۶۲] لیکن اقبال کی وہ جملہ شاعری جو اللہ اور پیغمبرِ اسلام سے محبت کی مظہر ہے، زیرِ لبی لہجے میں ہے۔[۶۳]

اقبال کا لہجہ جہاں کہیں بلند ہے وہ بھی ان کے مقاصدِ شعری کے مطابق اور اثر انگیزی کا ایک وسیلہ ہے۔ ٹوٹے ہوئے دل کی بات یا دل کے ٹوٹنے کی بات کا لہجہ زیرِ لبی ہوتا ہے لیکن جب مقصد دل کی سالمیت ہو تو مقصد کی تبدیلی لہجے کی تبدیلی کا باعث بنے گی۔ مثلاً حسب ذیل شعر زیرِ لبی لہجے میں ہے:

مدام گوش بہ دل رہ یہ ساز ہے ایسا
جو ہو شکستہ تو پیدا نوائے راز کرے[۶۴]

دل ٹوٹنے کی حمایت کی گئی ہے، لیکن بعد میں جب اقبال شخصیت کی مضبوطی، ملی بقا اور استحکام اور جہانِ دیگر کی آفرینش کے علمبردار بنتے ہیں تو دل کی شکست کی نہیں اس کی سالمیت کی بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

بکوئے دلبراں کارے ندارم — دلِ زارے غمِ یارے ندارم
نہ خاکِ من غبارِ رہگذارے — نہ در خاکم دلِ بے اختیارے
بجبریلِ امیں ہم داستانم — رقیبؔ و قاصد و درباں ندارم[۶۵]

لہجہ کچھ بدلا ہوا ہے اور حسب ذیل شعر میں واضح طور بلندی کی جانب مائل ہے:

صورت نہ پرستم من بتخانہ شکستم من
آں سیلِ سبک سیرم ہر بند گسستم من[۶۶]

آل احمد سرور نے ایک جگہ لکھا ہے کہ ''خطابت اقبال کی کمزوری نہیں طاقت ہے۔''[۶۷] بالکل اسی طرح یہ بات بھی درست ہے کہ بلند لہجہ اقبال کی کمزوری نہیں طاقت ہے۔ اس شعر کی اثر انگیزی کا انحصار اس اسلوب پر ہے جو معنوں کی مناسبت سے اختیار کیا گیا ہے۔ اس تناظر میں بالِ جبریل، کی غزلوں کو دیکھنا چاہیے۔ ڈاکٹر حامدی کاشمیری لکھتے ہیں:

''اقبال کا اثباتی یا انقلابی لہجہ، غزل کے زیرِ لبی لہجے سے مختلف ہونے کے

باوجود شعری منطق سے عاری نہیں ہے۔ یہ لہجہ ایک ایسے مثالی انسان کا پیغمبرانہ لہجہ بن جاتا ہے جو شاعری میں بقول یونگ...... انسانوں کی لاشعوری اور نفسیاتی زندگی کو متاثر اور متشکل کرتا ہے،......اور جو ذات کے انہدام سے نہیں بلکہ اس کی تقلیب سے معرضِ وجود میں آتا ہے، اس لیے ان کے خطیبانہ لہجے کو ان کا غیر ذاتی یا غیر شعوری لہجہ قرار دینا درست نہیں۔ یہ بلاشبہ ان کی ذات کی گہرائیوں میں توانائی کے پھوٹتے لاوے سے کسبِ نور کرتا ہے اور حرارت اور تابناکی کی علامت بن جاتا ہے۔''۶۸

۷

کلیم الدین احمد کے متعلقہ دعووں کے جائزے کے بعد اب ان اشعار کو زیرِ بحث لایا جا سکتا ہے جنھیں خطیبانہ شاعری کی مثالوں کے طور پر نقل کر کے اقبال کی شاعری کو سوالیہ نشان بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ پہلا شعر ہے:

ترے سینے میں ہے پوشیدہ رازِ زندگی کہہ دے
مسلماں سے حدیثِ سوز و سازِ زندگی کہہ دے

شعر میں زندگی کا راز بتایا گیا ہے جو سوز اور ساز ہے۔ اس کا اظہار بے ساختہ اور شاعرانہ طور پر ہوا ہے۔ یہ بات کسی کسی کو معلوم ہے کہ اس شعر میں صفیری آوازوں (س، ش، ز، خ) کی کثرت ہے لیکن ہر قاری اس کے صوتی آہنگ سے غیر شعوری طور پر متاثر ہوتا ہے۔ ایک اعلیٰ مضمون موثر زبان و اسلوب میں بیان ہوا ہے۔ دوسرا شعر انسان کی نفسی و روحانی زندگی کی اہم ترین حقیقت کا انکشاف زبان و اسلوب کی طرفگی کے ساتھ کرتا ہے:

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ روح الامیں پیدا!

''انگارہ خاکی، اور'بال و پرِ روح الامیں' کی تراکیب اور استعارے دیدنی ہیں۔ تاہم قدیمی ہوں یا جدیدی بہت کم تنقید نگار اس نکتے سے واقف ہیں کہ اس طرح کے

شاعرانہ وسائل کے بغیر بھی اقبال کے اشعار شاعری کے بلند مقام پر فائز ہوتے ہیں۔ اس نکتے کی توثیق یہ شعر کرتا ہے:

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا!

ایک بڑے اقبال شناس اور کلیم الدین احمد کے سب سے بڑے محاسب ڈاکٹر عبدالمغنی نے بھی اس شعر کے بارے میں لکھا ہے کہ ''یقیناً بند کا یہ آخری شعر استعارے سے بالکل عاری اور صاف صاف ایک خطیبانہ تلقین ہے۔''۶۹

اس شعر کے بارے میں کچھ کہنے سے پہلے ایک خاص سوال توجہ طلب ہے۔ کیا اقبال کے وہ اشعار جو استعارے سے بالکل عاری اور صاف صاف خطیبانہ تلقین ہیں یا وہ اشعار جو بیان (statement) کا درجہ رکھتے ہیں یا براہِ راست شاعری کے ذیل میں آتے ہیں کارآمد و مؤثر نہیں ہیں؟ کیا دنیائے شاعری میں ان کا مقام و مرتبہ بلند تر نہیں ہے؟ یا کیا اقبال ہی کے ان اشعار کے مقابلے میں جو تشبیہ، استعارہ اور دوسرے معلوم و معروف شعری وسائل کے حامل ہیں کم تر حیثیت رکھتے ہیں؟ یہ سوال اس طرح بھی اُٹھایا جا سکتا ہے کہ کیا 'ضربِ کلیم' کی شاعری 'بانگِ درا' کی شاعری سے کم مرتبہ ہے؟

اس سوال کا جواب متعین کرنے کے لیے کچھ بنیادی حقائق و نکات پر غور کرنا ضروری ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اقبال کے نظامِ فکر پر جتنی توجہ اب تک مبذول رہی ہے اتنی توجہ اقبال کے نظامِ فن پر نہیں دی گئی۔ کلامِ اقبال کے فنی مطالعے کی طرف توجہ سالِ اقبال (۱۹۷۷ء) سے مبذول ہوئی جس کے بعد ابھی تک اس ضمن میں نئے اسرار منکشف ہو رہے ہیں۔ جو بنیادی نکتہ زیادہ نمایاں ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال کی شاعری کا مطالعہ اقبال کے فکر کو الگ کر کے نہیں کیا جا سکتا۔۷۰ دوسرا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اقبال کا اسلوبیاتی ارتقا اقبال کے فکری ارتقا کے ساتھ ساتھ ہوا ہے اور اقبال کی متنوع فنی جہات ان کی متنوع فکری جہات کا پرتو ہیں۔۷۱ تیسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ اقبال کا اسلوبیاتی ارتقا شاعرانہ سادگی کی طرف ہوا ہے اور شعری وسائل سے معمور اسلوب کی نسبت ان کا براہِ راست

انداز زیادہ وقیع ہے۔۷۲ ایک اور اہم نکتہ یہ ہے کہ کلامِ اقبال کی اثر آفرینی کا انحصار جہاں تشبیہ، استعارہ، رمز و علامت اور ان جیسے دوسرے شعری وسائل پر ہے وہاں اقبال کے قلب کی دھڑکن، ان کی دانش، ان کا لفظیاتی اور صوتیاتی نظام اور کلامِ اقبال کے شعری آہنگ پر کہیں زیادہ ہے۔

زیرِ بحث شعر میں مشاکلی بے شک نہیں۔ کوئی چمکتا ہوا استعارہ اس میں نہیں ہے، پھر بھی ''سبق پھر پڑھ'' استعارے ہی کی زبان ہے۔ ''پھر'' کے لفظ نے ملی تاریخ کے وسیع تناظر سے تاثیر کشید کی ہے۔ شعر میں چار قافیوں کی بے ساختہ موجودگی ایک صوتی اثر پیدا کرتی ہے۔ بنیادی بات یہ ہے کہ اقبال کے خطیبانہ، براہِ راست یا کسی بھی دوسرے اسلوب کے پیچھے ان کے خلوص کی گرمی ہوتی ہے جو فکر و دانش اور لفظیاتی و صوتیاتی نظام کے ساتھ مل کر شعر کو مؤثر بناتی ہے۔ دنیا کی امامت کے لیے جس نظامِ اقدار کی تلقین جس لہجے اور اسلوب میں کی گئی ہے وہی مناسب ہے۔ فارسی شعر ایجاز کا حامل ہے..... دو مصرعوں میں انسانِ برتر کی متعدد صفات شاعرانہ تراکیب کے ساتھ بیان ہوئی ہیں۔ معنویت اور شعریت ہم کنار ہیں۔

۸

اصطلاحوں اور لفظوں کے مُعاندانہ استعمال کی ایک مثال لفظ ''ہنگامی'' ہے۔ کلیم الدین احمد لکھتے ہیں کہ ''یہ نظم ہنگامی قسم کی نظم تھی اور ہنگامی واقعات سے متاثر ہو کر لکھی گئی تھی۔''۷۳ مزید لکھتے ہیں کہ ''طلوعِ اسلام ایک ہنگامی قسم کی نظم ہے، خضرِ راہ بھی ایک ہنگامی قسم کی نظم ہے لیکن اس میں اقبال نے دو حسین مناظر پیش کیے ہیں۔''۷۴

اس نظم میں دو حسین مناظر پیش کرنا اقبال کا مقصد نہیں تھا۔ اقبال نے جہاں کہیں منظر نگاری کی ہے بہت عمدہ کی ہے لیکن اصل موضوع کی مناسبت سے اور اس کی بہتر تفہیم کے لیے کی ہے۔۷۵ منظر نگاری اقبال کا مقصد نہیں جسے کلیم الدین احمد نے 'خضرِ راہ' کا حاصل سمجھا۔ کلیم الدین احمد کو اقبال کے مقاصد شعری سے دلچسپی نہیں ہے چنانچہ جو اشعار 'خضرِ راہ' کا حاصل ہیں موصوف نے انھیں اس نظم سے اور شاعری سے خارج کر دیا ہے۔ مثلاً

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِ آدم ہے ضمیرِ کُن فکاں ہے زندگی
بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بے کراں ہے زندگی!
ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو!
حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز
ربط و ضبطِ ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر!
تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
لا کہیں سے ڈھونڈ کر اسلاف کا قلب و جگر
تو نے دیکھا سطوتِ رفتارِ دریا کا عروج
موجِ مضطر کس طرح بنتی ہے اب زنجیر دیکھ!
کھول کر آنکھیں مرے آئینۂ گفتار میں
آنے والے دَور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ

اقبال نے زندگی کا فلسفہ بیان کیا ہے جو آزادی، اپنی دنیا آپ پیدا کرنا اور 'جان' یا تسلیم جاں ہے۔ مغرب کا سرمایہ دارانہ جمہوری نظام سراب ہے۔ حکمتِ مغرب سے ملت پارہ پارہ ہوئی۔ اس کا ربط و ضبط مشرق کی نجات کے لیے ضروری ہے۔ حرم کی پاسبانی اور اتحاد لازم و ملزوم ہیں۔ خلافت کی بنا استوار کرنے کے لیے اسلاف کا قلب و جگر چاہیے۔ مغرب کی مادہ پرستانہ ترقی اپنی غلط کاریوں کی زد میں آسکتی ہے جبکہ ملت اسلامیہ کا مستقبل روشن ہے۔

کیا محض منظر نگاری اقوام زمین ایشیا اور اُمتِ مسلمہ کے مسائل و مصائب کا حل پیش کر سکتی ہے؟ کیا نئے اور ٹھوس موضوعات نے پختہ شاعری کا پیکر اختیار نہیں کیا؟ کیا ان خیالات کا اظہار نثر میں اسی قدر موثر اور یقین افروز ہوتا جتنا شاعری میں ہے؟ خضر کی شخصیت کے پیشِ نظر اقبال نے شعری وسائل کو ایک حد کے اندر رکھا ہے لیکن وہ موجود ضرور ہیں:

مومیائی کی گدائی سے تو بہتر ہے شکست
مورِ بے پر! حاجتے پیشِ سلیمانے مبر

تو نے دیکھا سطوتِ رفتارِ دریا کا عروج
موجِ مضطر کس طرح بنتی ہے اب زنجیر دیکھ!

'خضرِ راہ' میں کوئی ایک شعر بھی ایسا نہیں جو اب بیکار ہو چکا ہو۔ اقبال کے مقاصد شعری سے کلیم الدین احمد بیزار ہیں ورنہ ایسے کارآمد و موثر کلام کو وہ شاعری سے خارج نہ کرتے۔ اپنی اپنی توفیق ہے۔ جس کا جو جی چاہتا ہے کرتا ہے۔ موصوف کے نزدیک اقبال کی شاعری پیغمبرانہ، خطیبانہ اور ہنگامی وغیرہ ہے لہٰذا بے کار ہے۔ اقبال کے نزدیک: جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا! اس نقطۂ نظر سے کلیم الدین احمد جیسے شاعروں کی شاعری بے کار ہے۔

'خضرِ راہ' کے بارے میں آل احمد سرور کی یہ آرا لائق توجہ ہیں کہ "اس میں نئے موضوعات فن کارانہ چابکدستی سے پیش کیے گئے ہیں، اس میں اس دور کے مسائل، روحِ عصر کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ادب ماضی کا امین، حال کا آئینہ دار اور مستقبل کا اشاریہ ہوتا ہے...... 'خضرِ راہ' میں ہمیں ماضی کی صالح قدروں کا احساس، آیات و تلمیحات کے ذریعے سے قوم کے حافظے کو تازہ رکھنے کا سلیقہ اور شاعر کے آئینۂ گفتار میں آنے والے دور کی دھندلی سی تصویر، یہ تینوں ملتے ہیں۔ اسلوب موضوع کے مطابق ہے، لہجہ کرداروں کی شخصیت سے ہم آہنگ ہے۔"[۶۷]

۹

اس میں شک نہیں کہ 'خضرِ راہ'...... 'طلوعِ اسلام'...... اور علامہ اقبال کی متعدد دوسری منظومات خاص احوال اور واقعات سے متاثر (Inspire) ہو کر لکھی گئی ہیں لیکن ان کی حیثیت وقتی و عارضی نہیں ہے۔ دونوں نظموں کا اصل موضوع اسلامی نشاۃِ ثانیہ ہے۔ حسبِ ذیل مصرعے اس موضوع کی واضح نشاندہی کرتے ہیں:

ع ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
ع تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
ع مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے

ع کتابِ ملّتِ بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے

ع نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

کلیم الدین احمد نے نظم 'مسجدِ قرطبہ' کے وہ محدود اشعار تو گِنے جو عمارتِ مسجد سے متعلق ہیں جبکہ 'مسجدِ قرطبہ' کا موضوع بھی اسلامی نشاۃِ ثانیہ ہے نہ کہ عمارتِ مسجد...... لیکن 'طلوعِ اسلام' کے ان اشعار کی تعداد نہیں بتائی جو ہنگامی نوعیت کے تھے اور اب بیکار ہو گئے ہیں۔ ۷۷ موصوف نے اس حقیقت سے دانستہ یا نادانستہ چشم پوشی کی ہے کہ تخلیقی تحریک، شاعرانہ وجدان اور اثر پذیری (inspiration) کے پس منظر میں خاص واقعات و احوال عموماً ہوتے ہیں۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ان سے متاثر ہو کر شاعر نے دائمی حقائق کا انکشاف کیا ہے یا نہیں۔ 'طلوعِ اسلام' کے بعض تمہیدی مصرعے نقل کر کے معترض نے لکھا ہے کہ 'استعاروں کی بوقلمونی خیال کی مفلسی کی پردہ پوشی نہیں کر سکتی۔'' مناسب یہ ہوتا کہ اس مقام پر کلیم الدین احمد استعاروں کی بوقلمونی کی قدر شناسی کرتے اور فکر و خیال کی ثروت کے لیے آگے دیکھتے۔ خیال کی مفلسی کا الزام علامہ اقبال پر لگانا جہالت (ignorance) ہے۔ 'طلوعِ اسلام' میں خیال کی ثروت اور دائمی حقائق کی فراوانی کا اندازہ ان اشعار سے ہو سکتا ہے:

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بینی
جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا!
ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا!
گماں آبادِ ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا
بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی!
جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ روح الامیں پیدا!

....

براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنا لیتی ہے تصویریں!
تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں!
حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرّہ کا دل چیریں
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

....

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے!
وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے!
تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدّن کی بنا سرمایہ داری ہے
عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

....

یہ سب اشعار تیار حوالے کی خاطر نقل کیے گئے ہیں۔ یہ صرف شاعری نہیں بڑی شاعری ہے۔ اس پر 'ہنگامی' جیسے الفاظ کا اطلاق کر کے اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ فکر و خیال کی بلندی، شعور و احساس کی صداقت اور حقائقِ حیات کی ثروت لائقِ تحسین ہے۔ واقعہ جنگ پر تبصرہ ایک بند میں ہوا ہے۔ ہنگامی وہ بھی نہیں۔ سورۂ انفال میں غزوۂ بدر پر اور سورۂ آلِ عمران میں غزوۂ احد پر جو تبصرے متعدد رکوعوں میں پھیلے ہوئے ہیں انھیں ہنگامی

کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے۔ جنگ میں ترکوں کی فتح ہنگامی نہیں، بلکہ تاریخی واقعہ تھی تاہم ہنگامی سہی، اقبال اس واقعے سے متاثر ہوئے۔ ان کی بصیرت خصوصی واقعات سے عمومی نتائج تک پہنچتی ہے اور عصری تناظرات کے باوصف آفاقی وابدی اقدار کو منکشف کرتی ہے۔ اوپر جو اشعار نقل کیے گئے ہیں ان میں سے کسی ایک کو بھی عارضی، وقتی یا ہنگامی قرار دینا محال ہے۔ ایک عظیم نظم کے بارے میں جو دعوے کلیم الدین احمد نے کیے ہیں وہ ہنگامی، وقتی اور عارضی تھے جیسے ریت کی دیوار پر کھڑے ہو کر کیے گئے ہوں۔

۱۰

کلامِ اقبال پر کلیم الدین احمد کے بڑے اعتراضات جن کے معتبر و مستند (Authentic) ہونے کا انھیں بہت زعم ہے اور جنھیں اصرار و تکرار کے ساتھ انھوں نے بیان کیا ہے، زیرِ بحث آ چکے ہیں۔ 'مسجدِ قرطبہ' کے حوالے سے کلیم الدین احمد کے خاص نیز متفرق اعتراضات پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہے۔ 'مسجدِ قرطبہ' اقبال کے پورے اُردو فارسی کلام میں ممتاز و منفرد مقام رکھتی ہے اور بلند پایہ اقبال شناسوں کے نزدیک اقبال کی بلکہ دنیا کی بہترین نظم ہے۔ ۷۸ لیکن کلیم الدین احمد نے اسے ناروا بلکہ 'وحشیانہ تنقید' کا ہدف بنایا ہے۔ ۷۹ ڈاکٹر عبدالمغنی کے الفاظ میں ''مسجد قرطبہ پر کلیم الدین احمد کی پوری تنقید از اوّل تا آخر فکری دیوالیہ پن، ذہنی بودے پن اور تنقیدی افلاس کا انتہائی عبرت انگیز نمونہ ہے۔'' ۸۰ اس نمونے کے بعض زاویے یہ ہیں:

''مسجدِ قرطبہ نظم نہیں منتشر خیالات کا مجموعہ ہے۔'' ۸۱

''مسجدِ قرطبہ سے متعلق اس نظم میں بہت کم اشعار ملتے ہیں۔۔۔۔۔صرف چودہ اشعار مسجدِ قرطبہ سے متعلق ہیں۔'' ۸۲

''خیالات کی رو میں یہ کہہ کر کہ اوّل و آخر فنا باطن و ظاہر فنا' انھوں نے زبردست مغالطہ کھایا ہے۔'' ۸۳

''اقبال یہ خیال نہیں کرتے کہ ایک ہی بات یا ایک ہی قسم کی بات کو بار بار سننے سے سامعین کی طبیعت منغض ہو جاتی ہے۔'' ۸۴

''اگر آپ پہلے دو بندوں کو حذف کر دیں اور آخری بند کو بھی اور صرف بیچ کے پانچ بندوں کو پڑھیں تو آپ کو کسی قسم کے خلا کا احساس نہ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ دوسری نظموں کی طرح اس نظم میں بھی تکمیل کی کمی ہے اور بندوں کی ترتیب اٹل نہیں اور ان میں تسلسل بھی نہیں...... پھر حسبِ معمول ایک کمی یہ بھی (ہے کہ) مختلف شعروں میں ناگزیر ربط نہیں۔''۸۵

''یہ خیال کہ صرف مردِ مومن، مردِ حُر، مردِ آزاد کے کام کو، وہ فنونِ لطیفہ میں ہو یا زندگی کے کسی اور شعبے میں، زندگی جاوید عطا ہوتی اور ہو سکتی ہے اور نقشِ نو ہو کہ کہن، اگر وہ مردِ مومن کی تخلیق نہیں تو وہ فانی ہے۔ یہ بات مسلمانوں کے لیے دل خوش کن اور ہمت افزا ہو تو ہو لیکن واقعیت سے دور ہے اور جس نظم کا موضوع کھوکھلا ہو یا غلط ہو وہ نظم کس کام کی۔''۸۶

II

جو خیال مسلمانوں کے لیے دل خوش کن لیکن واقعیت سے دور ہے، وہ یہ ہے:

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

اس ضمن میں کلیم الدین احمد نے یہ بھی لکھا ہے کہ اقبال نے ایک نظریہ بنا رکھا تھا کہ وہی فنی کارنامے زندۂ جاوید ہیں جنھیں کسی مردِ خدا یا مردِ مومن یا مردِ حر نے بنایا ہے۔ اور اس ''نظریے'' کی تردید میں متعدد ممالک کے فنی شاہکاروں کی فہرست مرتب کر دی ہے جس میں عمارتیں، مصوری کے نمونے اور مجسمے شامل ہیں۔ پھر سوال پوچھا ہے کہ ''یہ ابوالہول کس نے بنایا اور کیا کسی مردِ حر نے تعمیر کے ایسے نمونے بنائے ہیں؟ اور کیا یہ مسجدِ قرطبہ سے زیادہ پائدار نہیں۔''۸۷

سخن فہمی عالمِ بالا معلوم شد۔ کلیم الدین احمد 'ضربِ کلیم' کی نظم 'اہرامِ مصر' دیکھ لیتے تو ان اشعار کے نثری معانی نہ لیتے۔ وہاب اشرفی نے نثری معانی کے ضمن میں پورا مضمون لکھا ہے۔۸۸ کلیم الدین احمد نہ تو فکرِ اقبال پر مجموعی اور گہری نگاہ ڈالتے ہیں اور نہ

اسالیبِ اقبال کو سمجھنے کی حقیقی (طالب علمانہ) کوشش کرتے ہیں۔ اسلوبِ بیان کو شاعر کا حقیقی view سمجھنے کے خلاف علامہ اقبال نے آل احمد سرور کے نام اپنے واحد مکتوب میں خبر دار کیا تھا۔۸۹ کلیم الدین احمد نے اقبال کے اسلوبِ بیان کو مستقل نظریہ بنا دیا جبکہ اقبال جس چیز، نکتے یا ہستی کو مرکزِ فکر بناتے ہیں اس کے مدِ مقابل چیز کا، اس خاص مقام پر، انکار کر دیتے ہیں۔۹۰ مقصد اثر آفرینی ہوتا ہے۔ کلیم الدین احمد غور کرتے تو ''مسجدِ قرطبہ'' ہی میں یہ شعر بھی ہے:

نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

'مردِ خدا کا یقین' یہاں خاص نکتہ ہے۔ اسے روشن (spotlight) کرنے کی خاطر عالم کو ''وہم و طلسم و مجاز'' کہا حالانکہ جہان کو وہم قرار دینا اقبال کا حقیقی مؤقف (view) نہیں ہے۔

کلیم الدین احمد کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ زیرِ بحث شعر کا خیال جامع ہے لیکن مانع نہیں ہے۔ اس شعر کی خاص اہمیت نیز جامعیت کا ادراک حسبِ ذیل اشعار پر غور کرنے سے ممکن ہے:

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقامِ بلند اس کا خیالِ عظیم
اس کا سُرور اُس کا شوق اس کا نیاز اس کا ناز
ہے تہ گردوں اگر حسن میں تیری نظیر
قلبِ مسلماں میں ہے اور نہیں ہے کہیں!
آہ وہ مردانِ حق! وہ عربی شہسوار
حاملِ ''خلقِ عظیم'' صاحبِ صدق و یقیں
جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمزِ غریب
سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے شاہی نہیں!
جن کی نگاہوں نے کی تربیت شرق و غرب
ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں

آخری تین اشعار پر کلیم الدین احمد انگلی نہ اُٹھا سکے، اس لیے کہ یہ تاریخی حقائق ہیں۔ موصوف اس طرح کی جملہ بازی نہ کر سکے کہ ''مسلمانوں کے لیے دل خوش کن اور ہمت افزا ہو تو ہو لیکن واقعیت سے دور ہے اور جس نظم کا موضوع کھوکھلا ہو یا غلط ہو وہ نظم کس

کام کی۔"

کلیم الدین احمد نے عمارات میں اہرامِ مصر اور تاج محل اور مجسموں میں ابوالہول کا چرچا بطورِ خاص کیا ہے۔ مردانِ حق کی جن صفات کا ذکر مندرجہ بالا اشعار میں ہوا ہے ان کا پرتو ان معجزہ ہائے ہنر میں نہیں ہے۔ تاج محل مسلمانوں کا کارنامہ ہے لیکن بندۂ مومن کے راز کو منکشف نہیں کرتا۔ وہ ایک بیگم کی محبت کا مظہر ہے اور بیگم ہی دکھائی دیتا ہے۔ اہرامِ مصر تکبّر کا مظہر ہیں اور ابوالہول ہیبت کا۔ اقبال کا مقصد حرمِ قرطبہ کے حوالے سے مردانِ حق کے اوصاف کو منکشف کرنا تھا اور اس انکشاف کا تعلق "مسجدِ قرطبہ" کے حقیقی مقصد و موضوع کے ساتھ ہے۔ جس کا ادراک کلیم الدین احمد نہ کر سکے۔ نظم کا جو موضوع موصوف نے بتایا ہے وہ غلط ہے۔ اس موضوع کو کھوکھلا اور غلط کہہ کر معترض نے نظم کو بے کار ثابت کرنا چاہا ہے۔ یہ کارروائی بھی غلط ہے اور ناروا تنقید کے زمرے میں آتی ہے۔

۱۲

کلامِ اقبال کے نثری معانی لینے کی ایک اور مثال یہ الزام ہے کہ "خیالات کی رو میں یہ کہہ کر کہ اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا انھوں نے زبردست مغالطہ کھایا ہے۔" یہ الزام جس شعر پر مبنی ہے وہ یہ ہے:

اوّل و آخر فنا ، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو ، منزلِ آخر فنا

اس سے پہلے کا شعر: آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر/کارِ جہاں بے ثبات! کارِ جہاں بے ثبات! کو پیشِ نظر رکھا جائے تو صاف ظاہر ہے کہ بات جہان کی ہو رہی ہے نہ کہ خدا کی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ کلیم الدین احمد کو معلوم تھا کہ زیرِ بحث شعر کل من علیہا فان کی تفسیر ہے۔ ایسی صورت میں اسے زبردست مغالطہ قرار دینا عجیب حرکت ہے۔ تاہم آیت کا یہ ٹکڑا درج کر کے موصوف نے اپنا الزام واپس نہ لیا بلکہ اس حوالے کا توڑ اس طرح کیا کہ "یہ کوئی نئی بات نہیں۔"[۹۱] گویا قرآنی مضامین و نکات کو بیان نہیں کرنا چاہیے کہ وہ پرانے ہو چکے ہیں۔

حکیم سنائی غزنویؒ کے ایک مشہور قصیدے کی پیروی میں اقبال نے جو غزل کہی اس کے دو شعر ہیں:

وہ دانائے سُبُل ختم الرسل مولائے کُل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیٔ سینا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل وہی آخر
وہی قرآں وہی فرقاں وہی یٰسیں وہی طٰہٰ! ۹۲

نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل وہی آخر، پر اعتراض کی گنجائش ہے اگرچہ غور کرنے سے وہ اعتراض رفع بھی ہوسکتا ہے لیکن اس مقام پر کلیم الدین احمد کو اپنی تنقیدی استعداد کے جوہر دکھانے کا خاص موقع مل گیا۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"...... orthodox مسلمانوں کی نظر میں صرف questionable نہیں بلکہ کفر ہے۔

وہ نگاہِ عشق و مستی میں ہو یا نگاہِ باخبر میں پیغمبر اسلام کو وہی اوّل وہی آخر وہی قرآں وہی فرقاں، وہی یٰسیں وہی طٰہٰ کہنا درست نہیں جبکہ ہوا لاوّل والاخروا ہروالباطن خدا کے لیے آیا ہے...... حقیقت یہ ہے کہ ان کے بہت سے خیالات unislamic ہیں۔" ۹۳

یہاں orthodox مسلمانوں کا سہارا لینا منافقت ہے۔ اس مخلوق کی جو کچھ اہمیت کلیم الدین احمد کی نظر میں ہے وہ اس جملے سے ظاہر ہے، "مسلمانوں کے لیے دل خوش کن اور ہمت افزا ہو تو ہو لیکن واقعیت سے دُور ہے۔"...... وہی قرآں وہی فرقاں وہی یٰسیں وہی طٰہٰ! پر کلیم الدین احمد یا orthodox مسلمانوں کو کیا اعتراض ہے اس کی وضاحت نہیں ہوئی۔ ہوالاوّل والآ والظاہر والباطن بے شک خدا کے لیے آیا ہے لیکن اقبال کے خلاف کفر کا فتویٰ جاری کرنا کلیم الدین احمد کو زیب نہیں دیتا۔ برِ عظیم کے چوٹی کے علما کلامِ اقبال کا مطالعہ کرتے رہے ہیں، ان میں سیّد سلیمان ندوی، ابوالاعلیٰ مودودی، ابوالحسن ندوی اور ڈاکٹر اسرار احمد شامل ہیں۔ ان علما نے اس شعر سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

اقبال کے کسی بھی مؤقف کے حتمی تعین کے لیے ان کے پورے کلام نظم ونثر کو سامنے رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ کلیم الدین احمد یہ نہیں کرتے۔ اقبال کے اسلوب بیان کو سمجھنا بھی ضروری ہوتا ہے۔ موصوف اس کی پروا بھی نہیں کرتے۔ وہ صرف یہ کرتے ہیں کہ اقبال شکنی کا کوئی موقع ہاتھ لگ جائے تو بھرپور وار کیا جائے۔ اقبال نے پیغمبر اسلام کو مولائے کل، قرآن اور فرقان بالکل درست کہا ہے بلکہ ان کی ان صفات کا پرتو بندۂ مومن میں بھی دیکھتے ہیں:

عالم ہے فقط مومنِ جانباز کی میراث
مومن نہیں جو صاحبِ لولاک نہیں ہے![۹۴]
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآں[۹۵]

'صِبْغَۃَ اللّٰہ' اور 'تخلقوا با خلاق اللّٰہ' کی رو سے اقبال مرد مسلمان میں خدائی صفات کی جھلک بھی دیکھتے ہیں۔[۹۶] تاہم جہاں تک زیرِ بحث صفات کو پیغمبرِ اسلامؐ سے منسوب کرنے کا تعلق ہے علامہ اقبال نے 'نگاہ عشق و مستی میں' کہہ کر اس کی قطعیت کو اشاریت میں بدل دیا ہے۔[۹۷] کلیم الدین احمد اقبال کی ''پیغمبری'' پر معترض رہے ہیں...... پیغمبری سے مراد اسلامی خیالات واقدار وتعلیمات ہیں۔ یہاں اقبال کے 'بہت سے خیالات' کو unislamic کہنا ذہنی قلابازی اور ناروا الزام تراشی ہے۔[۹۸]

کلیم الدین احمد اس زعم کا اظہار کرتے ہیں کہ گویا اسلام کو بھی وہ اقبال سے بہتر سمجھتے ہیں حالانکہ وہ اسلامی اقدار وتعلیمات کو کوئی وقعت نہیں دیتے۔ اقبال کسی شعر میں کوئی قرآنی نکتہ بیان کریں تو تبصرہ ہوتا ہے کہ ''یہ کوئی نئی بات نہیں'' اور جب روایتی شاعری کے برعکس اقبال ایک نئی اور کارآمد بات لیکن اسلامی اخلاقیات پر مائل کرنے والی بات کہتے ہیں تو موصوف اس کی نہ صرف بے قدری کرتے ہیں بلکہ اس کی تحقیر کے لیے کوئی نہ کوئی حیلہ ضرور کرتے ہیں۔ مثلاً یہ اشعار واقعیت پر مبنی ہونے کے علاوہ شخصی استحکام و اسلامی اخلاق کے نقیب ہیں:

بکوئے دلبراں کارے ندارم　　　دلِ زارے غمِ یارے ندارم
نہ خاکِ من غبارِ رہگذارے　　　نہ در خاکم دلِ بے اختیارے ۹۹

اب یہ دیکھنے کے بجائے کہ اقبال نے جو بات کہی ہے اس کے لیے اسلوب ولہجہ مناسب و موثر اختیار کیا ہے یا نہیں کلیم الدین احمد انھیں تعلّی بتاتے ہیں اور پیغمبر اسلام کی humility کے منافی قرار دیتے ہیں۔۱۰۰ نیز لکھتے ہیں:

''اگر وہ کوئے دلبراں سے کام رکھتے، اگر دلِ زار رکھتے اور غمِ یار سے واقف ہوتے، اگر ان کی خاک غبارِ رہگزر ہوتی اور ان کی خاک میں دلِ بے اختیار ہوتا تو وہ زیادہ اچھے شاعر ہوتے۔''۱۰۱

اس دانشوری پر تبصرہ ضروری نہیں تاہم کلیم الدین احمد نے اسوۂ رسولؐ کا ذکر کیا ہے اور اچھی شاعری کو کوچۂ جاناں میں آبرو برباد کرنے سے مشروط کیا ہے اس لیے دو سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ کیا کوئے دلبراں سے کام رکھنا اسوۂ حسنہ کے مطابق ہے یا اس ذات سے تعلق استوار کرنا جو انسانوں کا حقیقی نصب العین ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اچھی یا بڑی شاعری کا انحصار شرار جستہ' پر ہے یا کامل تجلی' پر۔۱۰۲ ایک عدد عورت کی بجائے اس ذات کو محبت کا محور کیوں نہ بنایا جائے جو اربوں کھربوں عورتوں مردوں کو جمیل وجلیل وجود عطا کرتی ہے اور ان کی کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے۔ یہی دردو سوزِ آرزومندی انسان کو برتر انسان بناتا ہے۔

۱۳

کلیم الدین احمد کا تخمینہ ہے کہ اقبال کوئے دلبراں سے کام رکھتے تو زیادہ اچھے شاعر ہوتے۔ اس تناظر میں اگر سیکڑوں نظمیں لکھتے اور عشق ومحبت کے مضامین کی تکرار ہوتی تو کلیم الدین احمد کی دماغی، دلی اور روحانی ضرورتیں پوری ہوتیں لیکن 'مسجد قرطبہ' کا ایک بند جو عشق کے لیے وقف ہے پڑھ کر موصوف کی طبیعت منغض ہوگئی۔ یہ جو انھوں نے لکھا ہے کہ ''ایک ہی بات یا ایک ہی قسم کی بات کو بار بار سننے سے سامعین کی طبیعت منغض ہو جاتی ہے۔'' اس جملے میں 'سامعین' سے مراد لینی چاہیے کلیم الدین احمد...... بند کے جو اشعار

موصوف نے نقل کیے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

تند و سبک [ ]یر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اِک سَیل ہے سَیل کو لیتا ہے تھام

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام!

عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰؐ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام!

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گِل تابناک
عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام!

عشق فقیہِ حرم، عشق امیرِ جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام!

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات!
عشق سے نُورِ حیات، عشق سے نارِ حیات

یہ ظاہر ہے کہ کلیم الدین احمد ان اشعار میں نہ اقبال کے فکرِ محیط کی قدر شناسی کا خود کو اہل ثابت کر سکے اور نہ اقبال کے شعری اسلوب ہی تک ان کی رسائی ہو سکی چنانچہ معترض ہیں کہ ''ان (اشعار) میں عشق کا پندرہ بار استعمال ہوا ہے، پھر وہ ایک ہی سانس میں عشق کو دمِ جبرئیل، دلِ مصطفیٰؐ، رسولِ خدا اور کلامِ خدا کہتے ہیں۔ یوں تو قلم ہاتھ میں ہے آپ سب کچھ لکھ سکتے ہیں لیکن ظاہر ہے جو رسولِ خدا ہے وہ کلامِ خدا کیسے ہو سکتا ہے۔ اس پر وحی البتہ ہو سکتی ہے اور وہ کلامِ خدا کو دوسروں تک پہنچا سکتا ہے۔ اسی طرح عشق بیک وقت فقیہِ حرم، امیرِ جنود اور ابن السبیل نہیں ہو سکتا۔''[۱۰۳] اس ضمن میں چھے اشعار میر کے نقل کیے ہیں اور انھیں اقبال کے اشعار سے بہتر قرار دیا ہے جبکہ ان سے اقبال کی تائید ہوتی ہے۔[۱۰۴] اس کارروائی کے بعد رقم طراز ہیں کہ ''تارِ حیات سے نغمہ تو نکل سکتا ہے لیکن تارِ حیات نُورِ حیات اور نارِ حیات نہیں ہو سکتا۔''

ڈاکٹر عبدالمغنی نے ان اعتراضات کا معقول و مدلل جواب دیا ہے۔[۱۰۵] پہلا اعتراض کلامِ اقبال کا نثری مفہوم لے کر کیا گیا ہے جبکہ دوسرا اعتراض مغالطے پر مبنی ہے۔ شعر کے پہلے مصرعے میں 'مضراب' اور نغمۂ تارِ حیات' استعارے ہیں لیکن 'تارِ حیات' کا استعارہ دوسرے مصرعے تک وسیع نہیں ہے بلکہ پہلے مصرعے میں مکمل ہو گیا ہے۔ دوسرا مصرعہ پہلے مصرعے کی معنوی توسیع و تفسیر ہے یعنی نُورِ حیات (زندگی کا حسن) اور نارِ حیات

(زندگی کی حرارت) دونوں کا سرچشمہ عشق ہے۔ اپنے حقیقی نصب العین سے عشق کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کی جلالی و جمالی صفات کو اپنے اندر جذب کیا جائے۔

رفیع الدین ہاشمی کی کتاب 'اقبال کی طویل نظمیں'، کلیم الدین احمد کی کتاب 'اقبال ایک مطالعہ' سے آٹھ برس پہلے ۱۹۷۴ء میں شائع ہوئی تھی۔ لیکچرار ہاشمی نے اسلوب اقبال کو طالب علمانہ انداز سے سمجھا اور حسب ذیل وضاحت کی:

الف: عشق کائنات کی سب سے بڑی سچائی ہے...... جیسے خدا کا کلام

ب: عشق غیر فانی ہے.............................. جیسے دم جبرئیل

ج: عشق کائنات کی مقدس ترین چیز ہے.......... جیسے خدا کا رسولؐ

د: عشق کائنات کی سب سے پاکیزہ شے ہے...... جیسے دلِ مصطفےٰؐ

ہ: عشق کائنات میں مقتدر اور حکمران ہے.......... جیسے فقیہ حرم اور امیر جنود

کلیم الدین احمد نے اقبال پر تکرار کا الزام ناروا طور پر عائد کیا ہے۔۱۰۶ جبکہ معترض نے خود تکرار سے بچنا کبھی ضروری خیال نہیں کیا۔۱۰۷ اقبال کے ہاں خیالات و افکار کی وسعت و ثروت بے مثال ہے۔ اپنے مخصوص تصورات کے ضمن میں بھی نئے نئے حقائق منکشف کرتے ہیں نیز ان تصورات کو شعری پیکر میں ڈھالنے کے لیے نئے اور متنوع اسالیب بھی اختیار کرتے ہیں۔۱۰۸

۱۴

کلیم الدین احمد کے نزدیک ''مسجد قرطبہ'' نظم نہیں منتشر خیالات کا مجموعہ ہے۔ وہ معترض ہیں کہ اس نظم میں مسجد قرطبہ سے متعلق کم اشعار ملتے ہیں۔ ان کے خیال میں اس نظم میں تکمیل کی کمی ہے۔ اس کے بند حذف کیے جا سکتے ہیں۔ مختلف شعروں میں ناگزیر ربط نہیں۔ بندوں کی ترتیب اٹل نہیں اور ان میں تسلسل بھی نہیں۔

ان اعتراضات کا سبب یہ ہے کہ کلیم الدین احمد اس نظم کے اصل موضوع کا ادراک نہیں کرتے۔ جن تنقید نگاروں نے نظم کا موضوع تلاش کیا ہے وہ بھی عموماً صحیح نتیجے تک نہیں پہنچے۔۱۰۹ کلیم الدین احمد نے ایسی کوئی کوشش ہی نہیں کی۔ اب جس نقاد کو نظم کا

حقیقی موضوع معلوم ہی نہیں وہ صرف ٹامک ٹوئیے مار سکتا ہے اور یہی کلیم الدین احمد نے کیا ہے۔ یہ بات ''مسجدِ قرطبہ'' تک محدود نہیں ہے۔ کلیم الدین احمد نے اقبال کی جن لمبی نظموں کا مطالعہ پیش کیا ہے ان میں سے کسی کا مرکزی خیال و موضوع متعین نہیں کیا اور ظاہری عنوان کو اصلی موضوع سمجھ کر گمراہ کن دعوے کرتے رہے۔

اقبال کی کم و بیش تمام طویل نظموں کا حقیقی موضوع اسلامی نشاۃِ ثانیہ ہے۔ یہ نظمیں ہیں: 'شکوہ'...... 'شمع اور شاعر'...... 'جوابِ شکوہ'...... 'خضرِ راہ'...... 'طلوعِ اسلام'...... 'مسجدِ قرطبہ'...... 'ساقی نامہ'...... اور ابلیس کی مجلسِ شوریٰ۔ "[10] سامنے کی بات کا ادراک نہ کر کے کلیم الدین احمد نے یہاں تک لکھ دیا کہ اس نظم میں مسجدِ قرطبہ سے متعلق کم شعر ملتے ہیں۔ خاص مسجد کی عمارت کے سلسلے میں شعر ملنا ایک علامت ہے اس بات کی کہ مسجدِ قرطبہ نظم کا ظاہری عنوان ہے۔ مسجدِ قرطبہ نے اقبال کو متاثر (inspire) کیا اور جو نظم لکھی اس کا ہر بند اور ہر بند کا ہر شعر اصل موضوع کے تناظر میں ہے۔ وہ اشعار بھی نظم کے ماورائی موضوع سے باہر نہیں جو خاص عمارت مسجد کے بارے میں ہیں، اس لیے کہ مسجد جہاں کعبۂ اربابِ فن ہے وہاں سطوتِ دینِ مبین بھی ہے۔

اصل موضوع سامنے رکھ کر نظم کا مطالعہ کریں تو نہ منتشر خیالات کا سوال پیدا ہوتا ہے، نہ تکمیل کی کمی کا اور نہ کوئی بند حذف کرنے کا۔ شعروں میں وہ ربط موجود ہے جو فکر و خیال کی شاعری میں ہو سکتا ہے۔"[11] بندوں کی ترتیب اٹل ہے اور ان میں تسلسل ہے۔ نظم میں کوئی خامی نہیں، اس کے برعکس یہ نظم معجزۂ فکر و فن ہے۔ خامی نقاد کی بصیرت اور کمی اس کی رسائی میں ہے۔ اقبال شکنی کے شوقِ فضول نے معترض کا اپنا پول کھول دیا ہے۔ نظم میں براہِ راست تلقین نہیں ہے لیکن بیان ہونے والے جملہ تصورات ایک دوسرے سے لازمی طور پر پیوستہ اور نظم کے اصل موضوع سے ناگزیر حد تک مربوط ہیں۔ ان امور کی توثیق کے لیے نظم پر ایک اجمالی نگاہ ڈالنا کافی ہے۔

۱۵

نظم کے ماورائی مقصد اور حقیقی و مرکزی موضوع کا انکشاف اقبال کی نظم 'دعا' سے

ہو جاتا ہے جو مسجدِ قرطبہ کے اندر بیٹھ کر لکھی گئی اور طویل نظم ''مسجدِ قرطبہ'' کی تمہید ہے۔ یہ اشعار قابلِ غور ہیں۔

پھر وہ شرابِ کُہن مجھ کو عطا کر، کہ میں
ڈھونڈ رہا ہوں اسے توڑ کر جام وسُبو!
چشمِ کرم ساقیا دیر سے ہیں منتظر
جلوتیوں کے سُبو، خلوتیوں کے کدو!

نظم کی ابتدا تصورِ زمان سے ہوتی ہے۔ اس تصور سے افراد و اقوام کی تقدیر اور زندگی و موت وابستہ ہے۔ برگسان اس تصور کا ماہر سہی لیکن اقبال کی نظر، اسلامی بصیرت کے باعث، زمان کی غایت تک پہنچتی ہے۔ وقت کائنات کے کھوٹے کھرے کو پرکھتا ہے۔ جو فرد اپنی شخصیت کو مضبوط نہیں بناتا اور وقت کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا، وقت اسے فنا کر دیتا ہے۔ یہ اشعار کس قدر معنی آفریں اور حقیقت افروز ہیں:

سِلسلۂ روز و شب صیرفیٔ کائنات
مجھ کو پرکھتا ہے یہ، تجھ کو پرکھتا ہے یہ
تُو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات

پہلے بند کے آخری اور دوسرے بند کے ابتدائی اشعار آپس میں پیوست ہیں اور دونوں بندوں کو مربوط کرتے ہیں:

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات
اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نَو، منزلِ آخر فنا
ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

دوسرا بند پہلے بند کا جواب ہے اور تصورِ عشق کو اعلیٰ ترین فکری سطح پر منکشف کرتا ہے۔ دونوں بند ہر گز بے حد تک مربوط ہیں اور ڈاکٹر عبدالحق نیز اسلوب احمد انصاری کی غیر محتاط آرا کو بنیاد بنا کر کلیم الدین احمد نے جس طرح ''مسجدِ قرطبہ'' کو منتشر خیالات کا مجموعہ، اور 'غیر مربوط' قرار دیا ہے اس کا کوئی جواز نہیں۔ یہ کارروائی مغالطے پر مبنی ہے۔[۱۲] دوسرے بند میں تصورِ عشق بے شک ہے لیکن تصورِ وقت سے مربوط اور اس کے بالمقابل ہے۔ کیا دوسرے بند کو 'عشق' کا عنوان دے کر الگ نظم قرار دیا جا سکتا ہے؟ جبکہ اس کا پہلا

مصرع ہے: ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام۔

عشق جو نُورِ حیات، نارِ حیات اور تارِ حیات ہے۔ تیسرے چوتھے اور پانچویں بند میں حرمِ قرطبہ اور مردِ خدا دونوں کے مشترک اوصاف کا نقیب ونشان ہے۔ یہ نکتہ ان بندوں کے پہلے مصرعوں ہی سے واضح ہے:

ع اے حرمِ قرطبہ! عشق سے تیرا وجود

ع تیرا جلال و جمال مرد خدا کی دلیل

ع تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز!

یہ راز کیا ہے؟ ان دو اشعار سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اُس کے دنوں کی تپش اُس کی شبوں کا گداز
اُس کا مقامِ بلند اُس کا خیالِ عظیم
اُس کا سرور اُس کا شوق اُس کا نیاز اس کا ناز

اس بند کے باقی اشعار میں بھی بندۂ مومن کے اوصاف کا بیان ہے۔ اس بند کی طرح اگلے بند میں بھی خطاب حرمِ قرطبہ سے ہے جس کے حسن کی نظیر اگر کہیں ہے تو قلبِ مسلماں میں ہے۔

ہے تہِ گردوں اگر حُسن میں تیری نظیر
قلبِ مسلماں میں ہے اور نہیں ہے کہیں!

خدائی اوصاف کی جھلک مردِ خدا میں ہے اور مردِ خدا کے اوصاف کا مظہر حرمِ قرطبہ ہے۔ نظم کے فکری اِرتقا میں لحہ بہ لحہ اور قدم بہ قدم یہ نکتہ واضح تر ہوتا جاتا ہے کہ اقبال کا اِرتکازِ نگاہ (focus) مردانِ خدا پر ہے۔ ان کے بے مثل اوصاف وقت کی کسوٹی پر پورے اُترے اور تاریخی تناظر میں نمایاں وروشن ہیں:

آہ وہ مردانِ حق! وہ عربی شہسوار
حاملِ ''خُلقِ عظیم'' صاحبِ صدق و یقیں

جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمزِ غریب
سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے شاہی نہیں!
جن کی نگاہوں نے کی تربیتِ شرق و غرب
ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں

مردانِ حق کے خُلقِ عظیم اور صدق و یقیں نیز اسلوبِ حکمرانی کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ نظم کی فکری تعمیر و تکمیل میں یہ تصورات نیز عشق کے دوسرے ثمرات روحِ رواں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس عشق کا مظہر حرمِ قرطبہ بھی ہے اور اگلے بند کے آغاز میں بھی اس سے خطاب ہے۔ یہ مصرع: آہ! کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے اذاں، مقامی تناظر رکھتا ہے، تاہم عالمِ اسلام کے عہدِ زوال کا اشاریہ بھی ہے۔ کون سی وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے/ عشقِ بلاخیز کا قافلۂ سخت جاں! نظم کو منتہائے کمال (climax) کی طرف لے جاتا ہے۔ اصل بات سے پہلے اقبال جرمنوں کی شورش اصلاحِ دین کا ذکر کرتے ہیں جس نے نقوشِ کہن مٹا دیے، فرانسیسی انقلاب کا ذکر بھی کرتے ہیں جس سے مغربیوں کا جہان دگرگوں ہوا۔ اطالوی قوم بھی لذتِ تجدید سے جوان ہوئی۔ اس تذکرے کے دو تناظرات ہیں۔ ایک یہ کہ جرمن، فرانسیسی اور اطالوی اصلاح، انقلاب اور تجدید سے بہرہ ور ہوسکتے ہیں تو مسلمان کیوں نہیں ہوسکتے۔ دوسرا تناظر یہ ہے کہ جہانِ دیگر یا عالمِ نو کا انحصار عشقِ بلاخیز کے قافلۂ سخت جان پر ہے۔ عشق کی آگ کہ بجھی ہوئی تھی فروزاں ہوگئی ہے اور آج روحِ مسلمان میں وہی اضطراب ہے کہ جو تھا۔ بند کے اختتام تک نظم کا منتہائے کمال (climax) سامنے آجاتا ہے اور بات حرمِ قرطبہ سے ملّتِ اسلامیہ تک وسیع ہوجاتی ہے اور اقبال اصل مدعا بیان کرتے ہیں۔

روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں!
دیکھیے اس بحر کی تہ سے اچھلتا ہے کیا
گنبدِ نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا!

نظم کے اس منتہائے کمال کی توضیح و توسیع اور تکمیلِ مزید نظم کے آخری بند میں ہوئی ہے۔ آخری بند نظم کے جملہ تصورات (زمان...... عشق...... فن...... مومن...... حرمِ قرطبہ اور مردِ خدا کے مشترک اوصاف...... تبدیلی کی فضا) کا حاصل ہے۔ جس تبدیلی کی نوید دی گئی ہے وہ عالمی سطح پر ہوگی اور عشق کا قافلۂ سخت جاں یہ انقلاب لائے گا جو حاملِ خُلقِ عظیم اور صاحبِ صدق و یقیں ہوگا۔ جس کا اسلوب حکمرانی شاہانہ نہیں درویشانہ ہوگا۔ فرنگی یہ انقلاب نہیں لاسکتے۔ مادّہ پرستوں کے لیے تو اس کا تصور ہی ناقابلِ برداشت ہے۔ یہ عالمِ نو پردۂ تقدیر میں ہے۔ کوئی اسے دیکھ سکے یا نہیں اقبال کی نگاہوں میں اس کی سحر بے حجاب ہے...... چنانچہ نظم از اوّل تا آخر مربوط و سالم و مکمل ہے۔ آخری اشعار میں اگرچہ بڑے حقائق، بغیر نصیحت یا خطابات کے، خالص فنی فضا اور اسلوب کے ساتھ بیان ہوئے ہیں تاہم ملّتِ اسلامیہ کے لیے وہ ایک ایسا لائحہ عمل فراہم کرتے ہیں جو جہانِ دیگر یا عالمِ نو (New World Order) پر منتج ہوگا:

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب!
صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب!
نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر!

۱۶

مخالفین و معترضینِ اقبال کی اپنی اپنی پسند اور اپنا اپنا ذوق و رجحان ہے۔ کہیں ان کی آرا مشابہ ہیں لیکن کہیں مختلف بھی ہیں۔ کلامِ اقبال کی قدر شناسی کے ضمن میں ایسی آرا پر بھروسا نہیں کیا جاسکتا اگرچہ ایسی ہر رائے کو حرفِ آخر کے طور پر ہی کیوں پیش نہ کیا گیا ہو۔ ڈاکٹر محمد صادق معترض ہیں کہ اقبال نے اُردو زبان کو اپنے افکار کے مطابق ڈھالنے کی کوشش نہیں کی اور غزل کی مروجہ عاشقانہ زبان ہی سے کام چلایا ہے اور اس طرح اپنی فکری

توانائی بڑی حد تک ضائع کر دی ہے۔۱۱۳ حمید نسیم نے ''ضرب کلیم'' کی شاعری پر Regimented thought کی پھبتی کسی ہے اور یہ لکھا ہے کہ ''مقصود شاعری نہیں کلام موزوں میں ملّت کی اصلاح احوال کی ایک بلیغ کوشش ہے۔اس کتاب میں برتر سطح کا کلام کم ہے۔''۱۱۴

یہ وہی اعتراض ہے جو کلیم الدین احمد نے اقبال کی ''پیغمبری'' پر اسے شاعری سے الگ سمجھ کر کیا ہے۔ دونوں کی نگاہ ظاہری شاعرانہ وسائل پر ہے اور دونوں کلامِ اقبال کے متنوع لیکن مؤثر اسالیب کا ادراک نہیں کر پاتے۔ دیکھنا یہ چاہیے کہ معنوی وفکری اعتبار سے جس قسم کی نظم کے لیے جو اسلوب اقبال نے اختیار کیا ہے وہ کامیاب ومؤثر ہے یا نہیں۔ ڈاکٹر محمد صادق نے اقبال کے اُردو کلام پر متعدد اعتراضات کیے ہیں جو بیشتر 'بانگِ درا' کی بعض منظومات تک محدود ہیں اور غلط ہیں۔۱۱۵ لیکن ان کا بیان کردہ ایک نکتہ قابلِ توجہ ہے۔ ان کا موقف ہے کہ روایتی شاعرانہ اسلوب والی شاعری کی نسبت اقبال کی براہِ راست انداز کی شاعری زیادہ کامیاب ہے، اسی بنا پر انھوں نے ''عقل ودل'' کو ''ایک آرزو'' سے بہتر نظم قرار دیا ہے۔۱۱۶ جبکہ کلیم الدین احمد ''ایک آرزو'' کی تعریف میں رطب اللسان ہیں اور لکھا ہے کہ ''کیسی حسین اور دلفریب ہیں یہ تصویریں۔''۱۱۷ اصل بات یہ ہے کہ دونوں نظمیں اپنی اپنی جگہ کامیاب ومؤثر ہیں۔ ان منظومات سے زیادہ کامیاب، زیادہ مؤثر اور زیادہ پختہ کلام بعد کا ہے۔ 'خضرِ راہ' پختہ تر کلام کا نمونہ ہے۔ یہ پختگی 'طلوعِ اسلام'...... 'ذوق وشوق' اور 'ساقی نامہ' میں شعریت کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مملو ہوتی گئی ہے۔ ڈاکٹر محمد صادق اور کلیم الدین احمد کے نزدیک اقبال کی بہترین نظم 'ساقی نامہ' ہے۔۱۱۸ فن کی بوقلمونی اور فکر کی ہم نشینی اس نظم میں بلاشبہ بلندیوں کو چھوتی ہے لیکن فکر وفن کا ایک نقش 'مسجدِ قرطبہ' بھی ہے جو 'ساقی نامہ' سے بھی بڑھ کر جلیل وجمیل ہے۔

'ضربِ کلیم' کی مختصر نظمیں شاعرانہ پختگی اور دانش کا بہترین امتزاج ہیں۔ کلیم الدین احمد اور حمید نسیم اس وقیع اور برتر کلام کی قدر شناسی نہ کر سکے۔ کلیم الدین احمد نے صرف 'شعاعِ اُمید' کو صحیح معنوں میں 'نظم' قرار دیا ہے جبکہ حمید نسیم نے جن نظموں کی تعریف

کی ہے ان میں 'شعاعِ اُمید' شامل نہیں......ان فاضل معترضین کی آرا کو ایک طرف رکھ کر 'ضربِ کلیم' کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ فکر و دانش کی بلندی و گہری اور فراوانی کے ساتھ ایک سنجیدہ و پختہ شعری اسلوب ہوش و خرد کے ساتھ دل کو بھی شکار کرتا ہے۔ اقبال کا ایک اسلوب یہ بھی ہے اور کامیاب و مؤثر ہے۔ مقاصدِ اقبال سے اختلاف رکھنے والا 'ضربِ کلیم' کے شعری اعجاز کا اندازہ نہیں کر سکتا۔ یہاں بطور نمونہ بعض مصرعے درج کیے جاتے ہیں تاکہ دانش و بینش جس طرح اعلیٰ و پختہ شاعری کے پیکر میں نمایاں ہوئی ہے اس کی تاثیر و توانائی محسوس کی جا سکے۔ ہر مصرع 'ضرب المثل' کی حیثیت رکھتا ہے اور ایسے مصرعوں کی 'ضربِ کلیم' میں کثرت ہے:

ع نگاہِ پیرِ فلک میں نہ میں عزیز نہ تو!
ع علومِ تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں!
ع عالم فاضل بیچ رہے ہیں اپنا دین ایمان!
ع اونچی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریا ہے!
ع ہزار کام ہیں مردانِ حُر کو دنیا میں
ع فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے!
ع بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
ع وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
ع شاہیں کبھی پرواز سے تھک کر نہیں گرتا
ع وجودِ حضرتِ انساں نہ روح ہے نہ بدن!
ع فطرت 'لہو ترنگ' ہے غافل! نہ جَل ترنگ

'ضربِ کلیم' کی بیشتر نظمیں برتر سطح کی ہیں۔[119] یہاں کچھ منتخب اشعار درج کیے جاتے ہیں:

یہ نغمہ فصلِ گل و لالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں لَا اِلٰہَ الاَّ اللّٰہ![120]

آدم کو ثبات کی طلب ہے
دستور حیات کی طلب ہے[۱۳۱]

اگر جواں ہوں مری قوم کے جسور و غیور
قلندری مری کچھ کم سکندری سے نہیں![۱۳۲]

مقامِ فکر ہے پیمائشِ زمان و مکاں
مقامِ ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ![۱۳۳]

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم
وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں
تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم![۱۳۴]
تاریخِ امم کا یہ پیامِ ازلی ہے
صاحب نظراں! نشۂ قوّت ہے خطرناک![۱۳۵]

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں
خرد نے کہہ بھی دیا لاَ اِلٰہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں[۱۳۶]
تو ضمیر آسماں سے ابھی آشنا نہیں ہے
نہیں بے قرار کرتا تجھے غمزۂ ستارہ![۱۳۷]
یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات![۱۳۸]
گریز کشمکشِ زندگی سے مردوں کی
اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست![۱۳۹]

یا مُردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے![۱۳۰]
بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں!
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں![۱۳۱]
سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی[۱۳۲]
جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے![۱۳۳]
اے مردِ خدا ملکِ خدا تنگ نہیں ہے!

وہ نبوّت ہے مسلماں کے لیے برگِ حشیش
جس نبوّت میں نہیں قوّت و شوکت کا پیام![۱۳۴]
ہمسایۂ جبریلِ امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشاں[۱۳۵]
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے![۱۳۶]
ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزر گاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا!
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا![۱۳۷]

اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز
ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول![۱۳۸]

تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تُو
کتاب خواں ہے مگر صاحبِ کتاب نہیں![139]
سینے میں اگر نہ ہو دلِ گرم
رہ جاتی ہے زندگی میں خامی![140]
جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا![141]
نگاہ ہو تو بہائے نظارہ کچھ بھی نہیں
کہ بیچتی نہیں فطرت جمال و زیبائی![142]

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر![143]
نگاہِ شوق میسر نہیں اگر تجھ کو　　تیرا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی![144]
ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے　　جس نے سیئے ہیں تقدیر کے چاک![145]
اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا!
بے معجزہ دنیا میں اُبھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا![146]
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز[147]
وہ کل کے غم و عیش پہ کچھ حق نہیں رکھتا
جو آج خود افروز و جگر سوز نہیں ہے![148]
مجھ کو ڈر ہے کہ ہے طفلانہ طبیعت تیری
اور عیار ہیں یورپ کے شکر پارہ فروش![149]

فرنگ سے بہت آگے ہے منزلِ مومن
قدم اُٹھا یہ مقام انتہائے راہ نہیں![150]

شعری اسلوب کی بنیاد الفاظ کا انتخاب اور ان کا تخلیقی و مؤثر استعمال ہے۔ اقبال جب کہتے ہیں کہ: انساں کو ثبات کی طلب ہے/ دستورِ حیات کی طلب ہے، تو یہ بیان سادہ اور مجردِ فکر بھی شعری اسلوب و تاثیر سے عاری نہیں۔ دوسرے اشعار جو یہاں درج کیے گئے ہیں ان میں زبان کا تخلیقی و مؤثر استعمال پختگیِ فن سے ہم کنار ہے۔ دینی الفاظ بھی شعری زبان میں ڈھل گئے ہیں۔ فکر و دانش کی ہمہ گیری اور سچائی بے مثال ہے اور اس کا فنی اظہار کامیاب و مؤثر ہے۔ اگر 'بالِ جبریل' شعری وسائل سے زیادہ مملو ہے تو 'ضربِ کلیم' بھی اپنے مقام پر منفرد شعری کارنامہ ہے۔ یہ دعویٰ کہ ضربِ کلیم میں برتر سطح کا کلام کم ہے یا کم کامیاب اظہار کی فروانی ہے۔[151] بانگِ درا اور بالِ جبریل کے بالمقابل کیا جاتا ہے جبکہ تینوں مجموعے اقبال ہی کے ہیں اور تینوں کا سرچشمہ اقبال ہی کا وجدان ہے۔ اسلوب کا فرق تو ایک نظم اور دوسری نظم کے مابین بھی ہوتا ہے۔ بانگِ درا اور بالِ جبریل کی منظومات بھی ایک جیسی نہیں ہیں۔ اقبال کے جملہ مجموعوں میں فطری طور پر بعض خصوصیات مشترک ہیں لیکن تنوع اور بوقلمونی بھی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بالِ جبریل کی غزلیات اور متعدد منظومات (مسجدِ قرطبہ، لینن تا فرمانِ خدا، ذوق و شوق، لالۂ صحرا، ساقی نامہ، طارق کی دُعا، روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے، زمانہ) کلامِ اقبال اور اُردو شاعری کی معراج ہیں لیکن اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ ضربِ کلیم میں برتر سطح کا کلام کم ہے یا اس میں کم کامیاب اظہار کی فراوانی ہے۔ ضربِ کلیم کی مختصر دانشورانہ نظموں (epigrams) کے لیے جو اسلوب اقبال نے اختیار کیا ہے وہی فطری و مناسب تھا اور اظہار کے اعتبار سے وہ بلاشبہ کامیاب ہے۔ اس میں سنجیدگی، شگفتگی اور پختگی ہے اور ضربِ کلیم بھی فکر و فن کا منفرد و ممتاز اور مؤثر کارنامہ ہے۔

۱۷

اقبال کی شاعری برِ عظیم کی حدود سے نکل کر دنیا میں پھیل گئی اور انھیں منفرد، ممتاز

اور بڑا شاعر تسلیم کیا گیا۔ اقبال کے مخالفین اور معترضین کے لیے یہ بات سوہانِ روح تھی، چنانچہ دنیا کے اوّل نیز دوسرے درجے کے شعرا سے موازنہ کر کے ان کے مقابلے میں اقبال کو گرانے کی کوشش کی گئی۔ کلیم الدین احمد نے یہ کوشش باقاعدہ منصوبے کے تحت کی اور یورپ کے بڑے نیز انگریزی کے چھوٹے بڑے سب شعرا کے مقابلے میں اقبال کو کم تر قرار دیا۔١٥٢ ڈاکٹر عبدالمغنی نے اس موازنے کا جائزہ لے کر اقبال کی برتری واضح کی اور کلیم الدین احمد کے دعووں کا توڑ دلائل کے ساتھ کر دیا۔١٥٣ ڈاکٹر عبدالمغنی کے مطالعے کا حاصل ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے کہ ''ییٹس اور ایلیٹ، شیلے اور کیٹس جیسے بونوں کو تو چھوڑیے، شیکسپیئر گیٹے اور دانتے جیسے دیوزادوں سے بھی بڑی شخصیت اقبال کی تھی۔ اقبال کی زندگی ان سب مغربی شاعروں سے زیادہ بھرپور اور ان کا ذہن زیادہ معمور، محیط اور مرکب تھا۔''١٥٤

نامور مقامی اور عالمی شعرا کے مقابلے میں اقبال کو کم تر قرار دینے والوں میں ایک اہم نام فراق گورکھپوری کا ہے۔ انھوں نے کوئی تفصیل تو پیش نہیں کی البتہ دعوے کیے ہیں جو یہ ہیں:

> As far the literary and artistic attributes, Mir, Ghalib, and Anis are much better than Iqbal. Are not the literary of Iqbal's works on the whole inferior to those of Shakespeare, Milton, Wordsworth, Keats, Shelley, Homer, Virgil, Dante, Goethe, Tolstoy, Burke, Bacon and Kalidas?[155]

جو شخص اپنے ساٹھ سالہ خیال واحساس کی تردید خود کر رہا ہو اس کی کسی رائے کا اعتبار کیونکر قائم ہوگا۔ اپنے مضمون بعنوان ''اقبال کے داخلی محرکات'' کا آغاز موصوف نے اس طرح کیا ہے:

> ''میں ساٹھ برس سے مسلسل یہ محسوس کرتا ہوں کہ دنیا کی قدیم سے قدیم شاعری سے لے کر آج تک کی شاعری جو کئی زبانوں پر مشتمل ہے، اس کا اونچا سے اونچا لہجہ اور اس کی انتہائی بلندی سب کچھ اقبال کے اُردو اور

فارسی کلام میں مل جاتی ہے اور دنیا کے بڑے بڑے شاعروں کے یہاں
جو خوبیاں ہیں وہ اقبال کے یہاں بھی موجود ہیں۔''۱۵۶

کلامِ اقبال کی اس تحسین کے بعد فراق ایک ''لیکن'' لگا کر گریز کرتے ہیں اور اقبال شکنی کے لیے اپنی پوری دانشوری کو بروئے کار لاتے ہیں۔۱۵۷ جبکہ سوائے 'مجمل بیانی' کے وہ کسی اور خوبی کا ذکر نہیں کرتے جو دوسرے بڑے شعرا اور اقبال میں مشترک ہو۔ اقبال کا امتیاز فراق کے نزدیک نقص ہے۔ علامہ اقبال کے مقصد و موضوع و مواد سے فراق گورکھ پوری کو اختلاف ہی نہیں عناد بھی ہے۔ اقبال کا موضوع اور ان کا اسلوب جان وتن کی طرح ہیں۔ ان کو الگ الگ کر کے دیکھنا نہ مناسب ہے نہ ممکن ہے۔ کلیم الدین احمد اقبال کے موضوع و مواد سے اختلاف رکھنے کے باعث ان کے اسلوب کو دوسرے درجے کے انگریزی شاعروں سے کم تر بتاتے رہے۔ کلیم و فراق حرف و معنیٰ کے ارتباط اور مواد و ہیئت کی یکجائی سے آگاہی کا کوئی ثبوت فراہم نہیں کرتے اور نہیں سمجھتے کہ اقبال کے فنی و شعری کمال کو ان کے مقصد و موضوع و مواد سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کی فکر و دانش ہی ان کے شاعرانہ کمال کی ضامن ہے۔ اقبال کی شاعرانہ خوبیوں سے حظ اُٹھانے والا ان کی دانش و بصیرت سے لاتعلق نہیں رہ سکتا۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے اقبال کے فن کو ہندوستان کے لیے 'متاعِ بے بہا' قرار دیتے ہوئے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اقبال کے فن کو ان کے نظریے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ لکھتے ہیں:

''میں اقبال کے فن اور نظریے کو الگ الگ کر کے نہیں دیکھتا...... اقبال کا
کمال یہ ہے کہ اس نے اپنے نظریے کو فن بنا کر پیش کیا ہے اور میں اس فن
کو ہندوستان کی متاعِ بے بہا سمجھتا ہوں۔''۱۵۸

۱۸

سوال یہ ہے کہ دنیا کا سب سے بڑا شاعر کون ہے؟ اگر اس کا فیصلہ اہلیت وانصاف کی بنیاد پر ممکن ہو تو بھی عالمی سطح پر اس کا ادراک واعتراف کیسے ہوگا؟

اقبال کی شاعری معجزۂ فکر و فن ہے۔ افکار کی ثروت و صحت اور فن کی بوقلمونی و بالیدگی

کے اعتبار سے وہ کسی عالمی شاعر سے کم تر نہیں ہیں۔ ڈاکٹر عبدالمغنی نے دنیا کے بڑے شعراء سے اقبال کا موازنہ کیا ہے اور معقول دلائل سے انھیں دنیا کا سب سے بڑا شاعر قرار دیا ہے۔ ۱۵۹ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ بین الاقوامی برادری یہ بات کیونکر تسلیم کرے گی۔ بین الاقوامی برادری، غلط طور پر، صرف امریکہ، برطانیہ اور یورپی یونین پر مشتمل سمجھی جاتی ہے۔ اس کے اپنے مقاصد، مفادات اور تعصبات ہیں۔ طاقت کی اپنی ایک منطق ہوتی ہے جو اصولاً درست ہو یا نہ ہو عملاً وہی بروئے کار آتی ہے۔ مثال کے طور پر دنیا کے سیاسی مسائل پر مغرب کے دوغلے پن اور عدل وانصاف نیز انسانیت کے خلاف امریکہ کے اقدامات پر نگاہ ڈالی جاسکتی ہے۔

مغربی دنیا دانتے، شیکسپیئر اور گوئٹے کو نسلِ انسانی کے سب سے بڑے شعرا قرار دیتی ہے۔ یہ بڑا عظمی تعصب ہے۔ چونکہ گزشتہ کئی صدیوں سے دنیا بھر کی اجارہ داری یورپ کے پاس رہی ہے اس لیے محکوم اقوام نے بھی وہی درست سمجھا جو غالب اقوام کے نزدیک درست تھا۔ برا عظمی تعصب سے نیچے قومی تعصبات ہیں۔ اب ہر چند گوئٹے، شیکسپیئر سے بڑا شاعر ہے لیکن وسیع وعریض چرچا شیکسپیئر کا ہوا۔ گزشتہ صدیوں میں برطانیہ سب سے بڑی سامراجی قوت رہا ہے اور اسی باعث شیکسپیئر دنیا کا سب سے بڑا شاعر سمجھا اور منوایا گیا۔ اب حقیقت تو یہ ہے کہ ڈراما نویس شاعر شیکسپیئر سے مفکر شاعر اقبال کم تر نہیں بلکہ برتر ہے لیکن بین الاقوامی برادری اقبال کے نظریے کو نہیں مانتی۔ ادبی دانشور اقبال کی طاقت کو محسوس کرتے ہیں لیکن قومی، گروہی، مذہبی مفادات وتعصبات سے اوپر نہیں اُٹھتے اور نہ پورے اقبال پر دسترس رکھتے ہیں۔

بات تب بنتی ہے جب تصور حقیقت میں بدل جائے اور خواب کو اس کی تعبیر مل جائے۔ اقبال اس اعتبار سے منفرد، ممتاز اور یکتا ترین شاعر ہیں کہ وہ صرف شاعر نہیں ہیں۔ دنیا کی بہترین دانش کو اپنے بنیادی نظام افکار میں سمو کر انھوں نے بے مثل شاعری کی۔ وہ تصورِ پاکستان کے خالق، اسلامی حقائق واقدار کے مفسر اور عالمِ نو کے نقیب ہیں۔ تصورِ پاکستان حقیقت بنا اور پاکستان قائم ہوگیا۔ ہر چند کہ ابھی تک نہیں ہوا لیکن پاکستانی معاشرہ جب اقبال کے فہمِ اسلام کے مطابق استوار ہو جائے گا تو پاکستان کی حد تک اقبال ہی کو دنیا کا

سب سے شاعر سمجھا جائے گا۔ عالمِ اسلام کے مضبوط و متحد ہونے کی صورت میں یہی مؤقف اسلامی دنیا کا ہوگا۔

ہندو دانشور اسلامی احیا اور مسلم اتحاد کے تصور کو مسترد کرتے ہیں اور اس کا مذاق اُڑاتے ہیں...... جس طرح برِ عظیم کی سطح پر ہندوتوا نے مسلمانوں کو ہمیشہ کے لیے دبوچ لینے کی ٹھانی، اسی طرح مذکورہ 'بین الاقوامی برادری' اسلامی اتحاد کی مخالف مدت سے ہے اور مسلمانوں کو زیرِ نگین رکھنے یا مٹا دینے کی شدید آرزو رکھتی ہے۔ اقبال کا وژن مختلف ہے۔ وہ نہ صرف مادہ پرستی کے نتائج اور مغرب کے زوال سے آگاہ ہیں بلکہ آنے والے دور کی مختلف تصویر پیش کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک دکھی انسانیت کا علاج نہ روایتی تصوف کے طریقوں میں ہے نہ وطنی قوم پرستی میں اور نہ ملحدانہ اشتراکیت میں۔ کوئی دوسرا ازم بھی انسانی مسائل کا کلی حل پیش نہیں کرتا۔ ان تمام نظاموں (isms) نیز رنگ و نسل کی تمیز کا سب سے بڑا حریف اسلام رہا ہے جو دوبارہ پھیلے گا اور عالمِ نو کی تخلیق میں اہم کردار ادا کرے گا۔ علامہ اقبال نے زندگی بھر یہ بات پورے وثوق و یقین کے ساتھ کہی ہے۔ مسلمانوں کی حیاتِ ابدی، اسلام کی نشأۃِ ثانیہ اور اسلامی اتحاد کے بارے میں اقبال کا تصور مربوط و محکم ہے اور اس کا اظہار تواتر کے ساتھ ہوا ہے۔"[۱۶۰] اب ان دعوؤں کا ادراک اور اعترافِ اغیار کر رہے ہیں۔ یہودی و عیسائی منصوبہ ساز اور دانشور بھی تسلیم کر رہے ہیں کہ اسلام لازوال ہے اور اسے تباہ نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ اسلام پھیل رہا ہے اور دوبارہ عروج حاصل کرے گا۔

اقبال کا بنیادی تصور اسلامی احیا ہے۔ اس کے بغیر جہانِ دیگر کی طرح ڈالنا محال ہے۔ قومی جذبۂ مسابقت اور مادہ پرستی سے تیز رفتار ترقیاں ضرور ہوئی ہیں لیکن انسانیت کامیابی کی منزل سے دور ہے۔ انسانی ترقی اخلاقی قدروں کے تحت ہو تو خوفناک انسانی المیوں سے بچا جا سکتا ہے۔ اخلاقیات کا تصور اللہ کا عطا کردہ ہے اور اللہ ہی انسانیت کا آخری سہارا ہے۔ عیشِ جہاں کا دوام ڈھونڈنے والے جب اس سے مایوس ہو جائیں گے تو اللہ کی طرف رجوع کریں گے۔ تب جہانِ نو کی تعمیر و تشکیل میں اسلام اہم کردار ادا کرے گا۔ عالمِ اسلام ایک ہوگا اور دنیا اس کی ہم نوا ہوگی۔

آملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک
بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی!

تب دنیا کے صاحبانِ ادب و دانش کو اس طرح کا کوئی شک نہیں ہوگا کہ دنیا کا سب سے بڑا شاعر کون ہے۔

حوالے، حواشی اور تعلیقات

۱۔ اُردو شاعری پر ایک نظر، حصہ دوم، صفحہ ۱۳۲
۲۔ اقبال اور عالمی ادب، "یہ کتاب"...... صفحہ ب
۳۔ اقبال ایک مطالعہ، پیش لفظ
۴تا۷۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۱۶۵، ۲۳۱، ۲۶۳، ۲۸۲،
۸۔ اُردو شاعری پر ایک نظر، حصۂ دوم، صفحات ۱۳۲۔۱۳۳
۹۔ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۲
۱۰تا۱۵۔ کلیات اقبال اُردو، صفحات (بالترتیب) ۲۸۳، ۲۹۳، ۵۸۱...... ۳۴۳، ۳۱۸، ۳۰۲
۱۶۔۱۷۔ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۲۴۳، ۲۶۸
۱۸۔ اس ضمن میں کلیم الدین احمد کے دو تین جملے، برائے غور، نقل کیے جاتے ہیں:

(۱) قومی وملی شاعری، شاعری کی ایک قسم ہے اور کچھ بہت اچھی قسم نہیں۔ کسی ادب میں خواہ وہ مشرقی ہو یا مغربی، اس کا مرتبہ بہت بلند نہیں۔

(۲) 'طلوعِ اسلام' کا مصرع: جو کرے گا امتیازِ رنگ وخوں مٹ جائے گا' اور شعر 'تمیز بندہ وآقا فسادِ آدمیت ہے/ حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں۔ نقل کر کے کلیم الدین احمد نے لکھا ہے...... "ظاہر ہے کہ یہ پیغامات نئے نہیں اور ان کی کوئی خاص اہمیت بھی نہیں۔"

(۳) "تمام معجزہ ہائے ہنر فانی ہیں اور کارِ جہاں بے ثبات ہے یعنی کل من علیھا فان تو یہ کوئی نہیں بات نہیں۔"

(آخری دو حوالوں کے لیے دیکھیے: اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۱۲۵، ۱۹۰)

قومی وملی شاعری اس قوم اور ملت کے لیے نہایت ضروری اور بلند مرتبہ ہے جو محکومی، پسماندگی،

جمود اور ذلّت و خواری میں مبتلا ہو۔ اس سے قطع نظر کلیم الدین احمد کے بیان میں مغالطے کا رنگ بھی ہے۔ اقبال نے قومی وملّی شاعری یقیناً کی اور کلیم الدین احمد کے الفاظ میں "اقبال نے اپنی قوم وملّت کی ایسی گراں قدر خدمت کی ہے جس کی نظیر مشکل سے ملے گی۔" لیکن یہ پوری حقیقت نہیں ہے۔ اقبال کی عالمی وآفاقی شاعری کسی بھی عالمی شاعر سے زیادہ ہے۔ اسے ہم اسلامی وانسانی بصیرت (vision) کی شاعری کہہ سکتے ہیں۔ مثلاً "تمیز بندہ وآقا فساد آدمیت ہے" اسلامی وآفاقی تناظر میں ایک حقیقت ہے۔ ایسے حقائق اقبال کی شاعری میں بکثرت ہیں۔ یہ کہنا کہ "ان کی خاص اہمیت نہیں" احمقانہ بات ہے اور یہ کہنا کہ "یہ پیغامات نئے نہیں" مغالطہ دینے کی کوشش ہے۔ قرآن کی آیت کا ٹکڑا درج کر کے اعلان کرنا کہ "یہ کوئی نئی بات نہیں"...... ظاہر کرتا ہے کہ قرآنی آیات کو بیان کرنا فضول ہے اس لیے کہ وہ بیان ہو چکے ہیں۔

علامہ اقبال اور کلیم الدین احمد کے نقطۂ نظر میں اختلاف ہے۔ اقبال کے نزدیک صحیح اور غلط کی کسوٹی قرآنِ حکیم ہے جبکہ کلیم الدین کے نزدیک انگریزی ادب ہے۔ اقبال کے ہاں فکر ونظر کی تازہ کاری اس لیے ہے کہ ان کا ذہن خلّاق اور انسانی فکر پر محیط ہے اور اَسرارِ کتاب کا ادراک کر کے ان کا انکشاف کرتا ہے۔ تاہم یہ ضروری نہیں کہ ہر حقیقت نئی ہو۔ حقائق تو حقائق ہیں خواہ جدید ہوں یا قدیم جبکہ انسانی فلاح ونجات کے ضمن میں تمام تر حقائق قرآنِ حکیم میں بیان ہوئے ہیں۔ قرآن کو بار بار پڑھنے کی تلقین ہے اور قرآنی آیات کی تلاوت ہر نماز میں فرض ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ قرآن کے بیان کردہ حقائق بار بار ذہن نشین ہوتے رہیں۔ قرآن کی تفاسیر لکھنے کا عمل بھی مستقلاً جاری ہے۔ لہٰذا جو پیغامات قرآنِ حکیم سے اخذ کردہ ہوں "یہ پیغامات نئے نہیں" کہہ کر ان پر خاک ڈالنے کی کوشش کرنا انسانی فلاح کے منافی ہے۔

بلند تر خیالات وہی ہیں جن کا سرچشمہ اللہ کا کلام ہے اور معتبر نیز اہم ترین پیغامات وہی ہیں جو نوعِ انسانی کے خالق نے انھیں عطا کیے ہیں۔ کوئی ادب خواہ مشرقی ہو یا مغربی بلند مرتبت اسی سرچشمۂ فیضان سے ہوتا ہے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی کے الفاظ میں "ادب کے بہترین شاہکار زندگی اور انسانیت کے کسی اعلیٰ نصب العین بالخصوص مذہبی نقطۂ نظر کے تحت تخلیق کیے گئے ہیں۔ یورپ اور مغرب میں جو تین عظیم ترین شعراء پیدا ہوئے...... دانتے، شیکسپیئر اور گوئٹے ...... ان میں ہر ایک مسیحی عقائد واخلاق یا تہذیبی اقدار کا نہ صرف پروردہ ہے بلکہ ذہنی وجذباتی طور پر ان سے وابستہ ہے۔"

(اقبال اور عالمی ادب، صفحہ ۳۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: یہی کتاب، صفحات ۲۷ تا ۳۳)

کلیم الدین احمد کے، اقبال کی پیغمبری کے ضمن میں، دو اور جملے برائے غور وتجزیہ یہاں نقل

کیے جاتے ہیں۔ موصوف اقبال کا یہ شعر: تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل/ چیست حیاتِ دوام، سوختن ناتمام...... درج کر کے لکھتے ہیں کہ "یہی ان کی پیغمبری کا لب لباب ہے۔ حالانکہ یہ نہایت پیش پا افتادہ بات ہے۔ کسی انگریزی مصنف نے کہا ہے کہ اصل لطف سفر میں ہے، منزل پر پہنچنے میں نہیں۔"...... (اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۰۱) ایک اور مقام پر رقم طراز ہیں کہ "اقبال حرکت، عمل، سعی پیہم کا تقاضا کرتے ہیں، ایلیٹ کے مطابق فن کا مقصد سکون کا حصول ہے۔"...... (ایضاً، صفحہ ۱۹۹)

"پیش پا افتادہ بات" لکھنا محلِ نظر اور "نہایت پیش پا افتادہ بات" لکھنا تنقید کا لایعنی اسلوب ہے...... دو مقامات پر دو انگریز مصنفین کے بیانات کو کلیم الدین نے حوالے اور سند کے طور پر پیش کیا ہے۔ ایک مقام پر اقبال کے فلسفے کا توڑ کرنے کے لیے ایسا کیا ہے اور دوسرے مقام پر اسی مؤقف کو درست لیکن نہایت پیش پا افتادہ قرار دیا ہے اور دونوں انگریز مصنفین کے اقوال میں تضاد کا جو پہلو ہے موصوف کو اس کا احساس تک نہیں ہوا۔ اس کی بات بھی درست ہے اور اس کا قول بھی درست ہے اس لیے کہ یہ بھی انگریز ہے اور وہ بھی انگریز ہے۔

قرآنِ حکیم کا بنیادی پیغام ایمان اور عمل ہے۔ ان دو نکات کو متواتر اور بہ تکرار بیان کیا گیا ہے۔ اقبال کا زور بھی یقینِ محکم اور عملِ پیہم پر ہے...... اقبال نے ان دونوں نکات کو فلسفیانہ سطح پر اور شعری اعجاز کے ساتھ مختلف رنگوں اور تواتر و تکرار کے ساتھ پیش کیا ہے۔ "سلطان ٹیپو کی وصیت" کے حسبِ ذیل اشعار بھی عمل سے متعلق ہیں:

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول!
لیلےٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول
اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تُند و تیز
ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول

کلیم الدین احمد کو کسی انگریز مصنف کی بات یاد رہی لیکن اقبال کے اشعار جو روح پرور اور آگے بڑھنے کا جذبہ اُبھارنے والے ہیں ان کے ذہن سے اُتر گئے۔ اس کے ساتھ، اُلٹی سمت میں جست لگاتے ہوئے، ایلیٹ کا قول فکرِ اقبال کی بساط لپیٹنے کے لیے نقل کر دیا یعنی "اقبال حرکت، عمل، سعی پیہم کا تقاضا کرتے ہیں، ایلیٹ کے مطابق فن کا مقصد سکون کا حصول ہے"......... مغربی اقوام ذوقِ عمل سے سرشار ہیں۔ آخرت کے لیے نہ سہی دنیا کے لیے ان کی تگ و دو وافر اور نمایاں ہے۔ دن بھر ایک شخص مستعدی اور ذمہ داری کے ساتھ اپنے فرائض سرانجام دینے کے بعد تفریح اور سکون کا خواہشمند ہوتا ہے۔ دوسرے ذرائع کے علاوہ

ادب وفن بھی حصولِ سکون کا ایک ذریعہ ہے۔ ہمارے ہاں بھی ایسے ادب اور ایسے فنون کی کمی نہیں جو تفریح اور سکون بہم پہنچاتے ہیں۔ وہاں لوگ بھرپور کام کے بعد سکون وتفریح کے طلب گار ہوتے ہیں جبکہ جمود کا شکار معاشرے اور افراد، ذلّت وخواری کے باوجود، غفلت وسکون میں قیمتی وقت ضائع کرتے رہتے ہیں۔ متواتر عمل کی اسلامی تعلیم سے قطع نظر بھی ایک ایسی قوم جس نے زوال کی صدیاں گزاری تھیں بیداری وکارگزاری کے پیغام کی حاجت مند تھی۔ یہ پیغام اقبال نے معجزۂ فن کے ساتھ دیا.......... بقول کلیم الدین احمد ''ان کی آواز میں کچھ ایسا جادو تھا کہ مسلمانوں کا جمود رفع ہوگیا۔ ان کے دل جاگ اُٹھے اور ان کی رگوں میں زندگی کی روح دوڑنے لگی''...... حقائق کے آئینہ دار اقبال کے خیالات (پیغمبری) فنکارانہ حسن وزیبائی کے ساتھ مل کر اس تبدیلی کا باعث بنے اور بن رہے ہیں۔

قدیم طرز کے معترضین اقبال کی زبان کے منکر تھے جبکہ ان کے انقلاب آفریں خیالات سے مانوس نہ ہو سکے۔ وہ عہدِ تنزل کی شاعری کے دلدادہ واسیر تھے۔ کلیم الدین احمد جو اقبال کے جدید طرز کے نقاد ومعترض ہیں ان کی پیغمبری کے منکر ہیں اور ان کے شعری اعجاز سے مانوس نہیں ہو سکے، اس لیے کہ وہ انگریزی شاعری کے دلدادہ واسیر رہے۔

۱۹ تا ۲۱۔ دیکھیے، ''اقبال ایک مطالعہ''.......... صفحات (بالترتیب) ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۱

۲۲۔ سب سے پہلا اعتراض اس ضمن میں مولانا گرامی نے کیا...... اعتراض اور اقبال کا جواب اقبال کے مکتوب بنام گرامی مؤرخہ ۱۶ مئی ۱۹۲۲ء میں موجود ہے۔ اس خط میں اقبال لکھتے ہیں:

''کل نیاز الدین صاحب کا خط آیا اس سے معلوم ہوا کہ نظم 'خضرِ راہ' آپ کو پسند نہیں اور آپ کی رائے میں اس کے تمام اشعار بے لُطف ہیں...... یہ اعتراض گرامی کے شایانِ شان نہیں۔ اگر کوئی اور آدمی یہ اعتراض کرتا تو مضائقہ نہ تھا۔ یہ اعتراض منصور کے لیے شبلی کا پھول ہے۔ آپ کو معلوم ہے کہ اس نظم کا بیشتر حصہ خضر کی زبان سے ادا ہوا ہے اور خضر کی شخصیت ایک خاص قسم کی شخصیت ہے۔ وہ عمرِ دوام کی وجہ سے سب سے زیادہ تجربہ کار آدمی ہے اور تجربہ کار آدمی کا یہ خاصہ ہے کہ اس کی قوتِ متخیلہ کم ہوتی ہے اور اس کی نظر حقائق واقعی پر جمی رہتی ہے۔ اس کے کلام میں اگر تخیل کی رنگینی ہو تو وہ فرض رہنمائی ادا کرنے سے قاصر رہے گا۔ پس اس کے کلام میں پختگی اور حکمت تلاش کرنی چاہیے نہ کہ تخیل اور خاص کر اس حالت میں جب کہ اس سے ایسے معاملات میں رہنمائی طلب کی جائے جن کا تعلق سیاسیات اور اقتصادیات ہو۔''

(مکاتیب اقبال بنام گرامی، صفحات ۲۰۵۔۲۰۶)

سید سلیمان ندوی نے بھی ''معارف'' میں 'خضرِ راہ' کو شائع کرتے ہوئے ایک نوٹ لکھا جس

میں بیان کی کمی کا ذکر تھا۔ اقبال اس پر تبصرہ کرتے ہوئے، مولانا ندوی کے نام اپنے مکتوب مؤرخہ ۲۹ مئی ۱۹۲۲ء میں لکھتے ہیں کہ "خضرِ راہ کے متعلق جو نوٹ آپ نے لکھا اس کا شکریہ قبول فرمایئے۔ جوشِ بیان کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا صحیح ہے مگر یہ نقص اس نظم کے لیے ضروری تھا (کم از کم میرے خیال میں) جناب خضر کی پختہ کاری ان کا تجربہ اور واقعات وحوادثِ عالم پر ان کی نظر ان سب باتوں کے علاوہ ان کا انداز طبیعت جو سورہ کہف سے معلوم ہوتا ہے اس بات کا مقتضی تھا کہ جوش اور تخیل کو ان کے ارشادات میں کم دخل ہو۔ اس نظم کے بعض بند میں نے خود نکال دیے، اور محض اس وجہ سے کہ ان کا جوشِ بیان بہت بڑھا ہوا تھا اور جنابِ خضر کے اندازِ طبیعت سے موافقت نہ رکھتا تھا، یہ بند اب کسی اور نظم کا حصہ بن جائیں گے۔" (اقبال نامہ، حصہ اوّل، صفحات ۱۱۸۔۱۱۹)

۲۳۔ اقبال اور عالمی ادب، صفحہ ۳۲۶

۲۴۔ اقبال کا شعر: زندگی کا راز کیا ہے؟ سلطنت کیا چیز ہے؟ اور یہ سرمایہ ومحنت میں ہے کیسا خروش؟ نقل کر کے کلیم الدین نے لکھا کہ "یہ سوالات نثر میں بھی پوچھے جا سکتے ہیں"...... (اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۱۵۰) پروفیسر آزاد لکھتے ہیں کہ "کلیم الدین صاحب کا یہ کہنا کہ یہ سوالات نثر میں بھی پوچھے جا سکتے تھے تنقید کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتا"...... نظم کا دوسرا بند جس میں یہ سوالات پوچھے گئے ہیں نقل کر کے جگن ناتھ آزاد نے حسب ذیل رائے کا اظہار کیا ہے:

> "اب کلیم الدین صاحب ان اشعار کی نثر بنا کر دیکھیں تو معلوم ہوگا ان کا سارا تاثر، دلکشی، ساری دلآویزی اور ساری رعنائی ختم ہو گئی ہے۔ شاعری، شاعری ہے، نثر، نثر ہے۔ کلیم الدین صاحب کو اس کا علم ہو یا نہ ہو اقبال کو ہے۔"........... (اقبال خطابت اور شاعری، مرتبہ ڈاکٹر محمد امین اندرابی، صفحات ۴۳ تا ۴۵)

۲۵۔ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۱۶۲۔۱۶۳

۲۶۔۲۷۔ "نقد ونظر" علی گڑھ، شمارہ ۲، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۳۳۴

۲۸۔۲۹۔ اقبال اور عالمی ادب، صفحات ۲۲۳۔۲۲۴، ۴۱۔۴۲

۳۰۔ اقبال کی منتخب نظمیں اور غزلیں، حرف آغاز: صفحہ ۶

۳۱۔ اقبال، خطابت اور شاعری، صفحہ ۱۷...... "مسلسل ایک سمت میں پرواز،، کے بجائے "فضا میں مختلف دائرے بنانے،، کی بات جو آل احمد سرور نے کی ہے وہ حقیقت سے پوری مطابقت نہیں رکھتی تاہم سرور نے 'بعض اوقات' کی قید لگا کر اپنی رائے کو نسبتاً معقول بنایا ہے ...... اسلوب احمد انصاری کا یہ خیال کہ "اقبال کے ہاں تسلسل اور خیال کی پیش رفت Linear

نہیں ہے بلکہ پر پیچ، خم دار اور منحنی ہے،، حقیقت سے قریب تر ہے۔
قرآن حکیم کی اکثر سورتیں بظاہر تسلسل نہیں رکھتیں لیکن درحقیقت اندرونی طور پر دوسری سورتوں کے ساتھ بھی مربوط ہیں۔ سورۂ فاتحہ میں بندوں کی دعا 'ہمیں سیدھا راستہ دکھا' کے جواب میں خدا کی طرف سے پورا قرآن ہے جو مربوط و سالم ہے۔ بنیادی نکات یقین اور عمل کے ہیں جو مختلف موضوعات کے ساتھ چلتے ہیں۔ بعض اوقات ان مختلف موضوعات کی بھی ڈوری بنتی ہے خصوصاً لمبی سورتوں میں...... ڈوری کی تاروں کے مختلف رنگ مختلف موضوعات ہوتے ہیں اور ایمان و عمل کی موٹی تار سے مسلسل مربوط رہتے ہیں۔ اقبال حکمتِ کتاب کے علاوہ اسلوبِ کتاب سے بھی متاثر ہوئے ہیں۔ نظم 'طلوعِ اسلام' میں اس اسلوب کی جھلک زیادہ نمایاں ہے۔

۳۲۔ کلیم الدین احمد نے لکھا ہے "یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ وہ حسنِ صورت جو نظم، افسانہ، ڈراما وغیرہ کی لازمی صنفی خصوصیت ہے غزل میں موجود نہیں...... غزل کے ہر شعر میں کسی مخصوص جذبہ یا خیال کا اظہار مدنظر ہوتا ہے۔ سارے احساسات و تصورات مرتبہ [ ] و مرتب ہو کر ایک نقشِ کامل کی شکل میں جلوہ گر نہیں ہوتے...... یہی اس صنف کے نیم وحشی ہونے کی دلیل ہے...... لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہر غزل گو شاعر بھی نیم وحشی ہے...... لیکن جب وہ صنفِ غزل میں اس کے مخصوص اوصاف کو قائم رکھتے ہوئے طبع آزما ہوگا تو نتیجہ ایک نیم وحشی کارنامہ ہوگا۔"...... (اردو شاعری پر ایک نظر، صفحات ۷۳-۷۷)
اگر کوئی شاعر صبح کو "مسلسل غزل" کہے اور شام کو "غزل" تو کلیم الدین احمد کے فارمولے کے مطابق اس کا کارنامہ صبح کے وقت 'مہذب' ہوگا اور شام کو 'نیم وحشی' ہو جائے گا۔ کلیم الدین احمد اتنی سی بات سمجھنے کے لیے بھی آمادہ نہ ہوئے کہ 'غزل' نہ نظم ہوتی ہے، نہ افسانہ اور نہ ڈراما۔ نیز جب کوئی نظم احساسات و تصورات پر مبنی ہوگی تو مرتبہ و مرتب ہو کر نقشِ کامل کی شکل میں تو جلوہ گر ہوگی (جیسے اقبال کی نظمیں) لیکن تصورات کی ترتیب اور ان کی پیش کش کا اسلوب شاعر کے وجدان پر منحصر ہوگا نہ کہ کسی مشکوک نقاد کے مزعومہ فارمولے پر۔

۳۳۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے کلیم الدین احمد کی دو شرائط (۱) نظم باربط خیالات کا مجموعہ ہوتی ہے (۲) اگر خیال ایک ہو تو بیان میں آغاز، ترقی اور انتہا کی کیفیت ہوگی...... پر چھے اعتراضات کیے ہیں (۱) یہ شرطیں مغربی شعریات میں قطعیت اور وضاحت سے کبھی بیان نہیں ہوئیں (۲) یہ شرطیں ان نظموں کے لیے بیکار ہیں جو ایک خیال کے بجائے ایک جذبے پر مبنی ہوں (۳) یہ شرائط ان نظموں کے لیے بھی بیکار ہیں جن میں ایک ہی خیال یا ایک ہی تاثر بار بار بیان کیا گیا ہو (۴) نظم کے خیال میں آغاز، ترقی اور انتہا کی شرط دراصل ارسطوئی ہے اور

ڈرامے کے لیے وضع کی گئی تھی اور بعد میں خود ڈرامے میں ترک ہو گئی۔ (۵) دونوں شرائط سراسر مغرب مرکوز ہیں، ان کو غیر مغربی شاعری سے کوئی علاقہ نہیں (۶) یہ شرائط غیر منطقی ہیں کیونکہ باربط خیالات، کی اصطلاح مبہم ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال اور اُردو نظم، مرتبہ آل احمد سرور، صفحات ۲۲ تا ۲۴)

۳۴ تا ۳۶۔ دیکھیے، 'اقبال اور اُردو نظم' صفحات (بالترتیب) ۲۵، ۳۶، ۳۶

۳۷ تا ۳۹۔ اقبال ایک مطالعہ، صفحات (بالترتیب) ۱۴۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۱۷

۴۰ تا ۴۲۔ اقبال، خطابت اور شاعری، مرتبہ ڈاکٹر محمد امین اندرابی، صفحات (بالترتیب) ۴۲، ۵۵، ۷۹

۴۳۔۴۴۔ ایضاً، صفحات ۷۹، ۵۹۔ ۶۲

۴۵۔ اقبال کی منتخب غزلیں اور نظمیں، صفحہ ۶۔

۴۶۔ دیکھیے: (۱) اقبال کا نظام فن (۲) اقبال اور عالمی ادب (۳) اقبال کی منتخب غزلیں اور نظمیں

۴۷۔ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۱۷۳۔۱۷۴

۴۸۔ نقل شدہ پورا اقتباس مغالطوں پر مبنی ہے۔ انٹونی (Antony) نے مجمعے کے سامنے تقریر کی اور سیزر (Caesar) کے قاتلوں کے خلاف سامعین کے جذبات، خطیبانہ ہنر مندی اور چالاکی کے ساتھ، برانگیختہ کیے۔ کلیم الدین احمد کے نزدیک یہ شاعری ہے اس لیے کہ شیکسپیئر کے ڈرامے میں واقع ہے۔ اقبال کے درج شدہ اشعار اگر واقعی اینٹونی کی تقریر سے، کسی کے خلاف جذبات برانگیختہ کرنے کے ضمن میں، مشابہت رکھتے تو بھی انھیں شاعری کے زمرے سے نکالنے کا کوئی جواز نہیں تھا۔ 'طلوعِ اسلام' زیادہ لمبی نظم نہ سہی لمبی نظم ضرور ہے اور کلیم الدین احمد نے لمبی نظم ہی کی حیثیت سے اس کا مطالعہ ہے۔...... کلیم الدین احمد نے بہر حال یہ تسلیم کر لیا ہے کہ انگریزی شاعری میں خطابت روا ہے۔ اس طرح ان کے اس دعوے کی تردید ہو جاتی ہے کہ "خطابت اور شاعری جدا جدا چیزیں ہیں"...... انگریزی شاعری میں خطابت روا ہے تو اُردو میں بھی روا ہونی چاہیے۔ موقع ومحل کا انحصار تو شاعر کے وجدان پر ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اقبال کے زیرِ بحث اشعار کی کوئی مشابہت Antony کی تقریر سے نہیں ہے۔ نہ وہ قارئین کے جذبات کسی کے خلاف بھڑکا رہے ہیں اور نہ گرج کر بات کر رہے ہیں۔ اقبال کی نظم 'طلوعِ اسلام' کا موضوع چونکہ اسلامی نشاۃِ ثانیہ ہے اس لیے انھوں نے اسلامی نظامِ اقدار کا خاکہ بھی پیش کیا ہے اور اس نظام اقدار کے سرچشمے 'یقین' پر بار بار زور دیا ہے۔

۴۹۔ خطیبانہ اسلوب کی للکار بلند لہجے کو برا بناتی ہے۔ شعری تاثیر و توانائی کے لیے بلند لہجہ مطلوب شعری وسیلہ ہے۔ افکار انقلاب آفریں اور بلند ہوں تو لہجہ بھی بلند ہونا چاہیے۔

۵۰۔ مثلاً غالب کی حسبِ ذیل مطلعوں والی غزلیں لائق توجہ ہیں:

بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے
ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے
عشق غمزے کی کشاکش سے چھٹا میرے بعد
بارے آرام سے ہیں اہلِ جفا میرے بعد

۵۱۔ 'شمع اور شاعر' سے 'خضرِ راہ' کا لہجہ مختلف ہے۔ بانگِ درا کی رومانی نظمیں غزل کی طرح زیرِ لبی لہجے کی حامل ہیں۔ 'بالِ جبریل' کی منظومات 'لینن: خدا کے حضور میں'..... 'فرشتوں کا گیت' ..... 'فرمانِ خدا' مختلف لہجے رکھتی ہیں حالانکہ یہ ایک ہی سلسلے سے متعلق ہیں۔ لینن کا لہجہ اسے زیب دیتا ہے جبکہ خدا کے لہجے میں تحکم ہے۔ یہ تحکمانہ، بلند اور خطابیہ لہجہ نظم کی اثر آفرینی میں اہم کردار ادا کر رہا ہے۔

۵۲۔ 'بانگِ درا' کی غزلوں کا متنوع لہجہ جو موضوع و مقصد کی مناسبت سے ہے، بآسانی دیکھا جا سکتا ہے۔ 'بالِ جبریل' کی غزلیں بھی جذبہ و فکر کی مناسبت سے متنوع لہجے رکھتی ہیں۔ حسبِ ذیل اشعار بلند لہجے اور زیرِ لبی لہجے کی مثالیں ہیں:

اسی دریا سے اُٹھتی ہے وہ موجِ تند جولاں بھی
نہنگوں کے نشیمن جس سے ہوتے ہیں تہ و بالا!

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ / سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف
تجھے یاد کیا نہیں ہے مرے دل کا وہ زمانہ / وہ ادب گہِ محبت! وہ نگہ کا تازیانہ!

وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
خدا مجھے نفسِ جبرئیل دے تو کہوں!

ہر اک مقام سے آگے گزر گیا مہِ نو / کمال کس کو میسر ہوا ہے بے تگ و دو

۵۳۔ اقبال خطابت اور شاعری، صفحہ ۷

۵۴۔ اقبال کے نزدیک عقل (خارجیت کی علامت) بے کار ہے اگر شریکِ شورشِ پنہاں (داخلی احساس) نہیں ہے:

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں (تصوف۔ ضربِ کلیم)

۵۵۔ بطورِ مثال ان منظومات کو دیکھیے ..... یہاں ایک ایک شعر بھی درج کیا جاتا ہے:

(۱) عبدالقادر کے نام

گرم رکھتا تھا ہمیں سردیٔ مغرب میں جو داغ / چیر کر سینہ اسے وقفِ تماشا کر دیں

(۲) صقلیہ (جزیرۂ سسلی)

غم نصیب اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا / چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا

(۳) بلادِ اسلامیہ

دل کو تڑپاتی ہے اب تک گرمیِ محفل کی یاد / جل چکا حاصل، مگر محفوظ ہے حاصل کی یاد

(۴) گورستانِ شاہی

آہ! مسلم بھی زمانے سے یونہی رخصت ہوا / آسماں سے ابرِ آذاری اٹھا، برسا، گیا

(۵) شکوہ

طعنِ اغیار ہے رسوائی ہے ناداری ہے / کیا ترے نام پہ مرنے کا عوض خواری ہے؟

(۶) خطاب بہ جوانانِ اسلام

گنوا دی ہم نے جو اسلاف سے میراث پائی تھی / ثریا سے زمیں پر آسماں نے ہم کو دے مارا

(۷) غرۂ شوال یا ہلالِ عید

اوجِ گردوں سے ذرا دنیا کی بستی دیکھ لے! / اپنی رفعت سے ہمارے گھر کی پستی دیکھ لے!

(۸) شمع اور شاعر

وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا / کارواں کے دل سے احساسِ زیاں جاتا رہا

(۹) مسلم

زندہ پھر وہ محفلِ دیرینہ ہو سکتی نہیں / شمع سے روشن شبِ دوشینہ ہو سکتی نہیں

ان نظموں کے علاوہ جو چار پانچ برسوں (۱۹۰۸ء تا ۱۹۱۲ء) کے دورانیے سے لی گئی ہیں خود کلیم الدین احمد کا یہ بیان توجہ طلب ہے...... "تنزلِ حال، عروجِ گزشتہ، بشارتِ مستقبل یہی اقبال کی شاعری کا سنگِ بنیاد ہیں۔ انہی کو وہ بار بار مختلف ڈھنگ سے جوش و خروش کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔"...... (اُردو شاعری پر ایک نظر، حصہ دوم، صفحہ ۱۳۲)

ملت کی موجودہ تباہ حالی و درماندگی (تنزلِ حال) کلامِ اقبال کی ایک بنیاد ہے۔ کیا اس کا شدید احساس اقبال کو نہیں ہے؟ وہ اقبال جو کہتے ہیں کہ: وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا / کارواں کے دل سے احساسِ زیاں جاتا رہا۔

نظم بعنوان "نانک" (بانگِ درا) میں اقبال کہتے ہیں: ۵۶۔

آہ! شودر کے لیے ہندوستاں غم خانہ ہے / دردِ انسانی سے اس بستی کا دل بیگانہ ہے

'خضرِ راہ' میں 'سرمایہ و محنت' کے زیرِ عنوان کہتے ہیں:

دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی

اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات!

'فرشتوں کا گیت' (بالِ جبریل) کا ایک شعر ہے:

خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہہ و میر و پیر
تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی!

۵۷۔ دیکھیے، نظم بعنوان "نو آرہ"...... ضربِ کلیم

۵۸۔ مثلاً دیکھیے، (i) 'پیامِ مشرق' کی رباعیات بعنوان 'لالۂ طور' (ii) زبورِ عجم کی غزلیں (iii) بالِ جبریل کی غزلیں۔ 'ساقی نامہ' کے حسبِ ذیل اشعار لائق توجہ ہیں:

مرے دیدۂ تر، کی بے خوابیاں! مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں!
مرے نالۂ نیم شب کا نیاز! مری خلوت و انجمن کا گداز!
امنگیں مری ، آرزوئیں مری! اُمیدیں مری ، جستجوئیں مری!
مری فطرت آئینہ روزگار! غزالانِ افکار کا مرغزار!
مرا دل مری رزم گاہِ حیات گمانوں کے لشکر یقیں کا ثبات!

۵۹۔ مثلاً دیکھیے، ارمغانِ حجاز میں...... "حضورِ حق" اور "حضورِ رسالت"............ اور 'بالِ جبریل' کی نظمیں "دُعا" اور 'ذوق وشوق'.......... نیز 'بالِ جبریل' کی وہ غزلیں جن کے مطلعے حسبِ ذیل ہیں:

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں!
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں!
گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر!
دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی!
دل ہر ذرہ میں غوغائے رستاخیز ہے ساقی!
مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو
پلا کے مجھ کو مئے لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ ہُو!
متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی!

۶۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، 'نقد ونظر'.......... علی گڑھ، شمارہ ۲، ۱۹۷۹ء، صفحات ۳۲۹۔۳۳۰

۶۱۔ مثلاً دیکھیے، 'بانگِ درا' کی غزلیں جن کے مطلع حسبِ ذیل ہیں:

گلزارِ ہست و بود نہ بیگانہ وار دیکھ / ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ
کشادہ دستِ کرم جب وہ بے نیاز کرے / نیاز مند نہ کیوں عاجزی پہ ناز کرے

مثال پرتوِ مے، طوفِ جام کرتے ہیں / یہی نماز ادا صبح و شام کرتے ہیں!

مزید دیکھیے، رومانی نوعیت کی حسب ذیل نظمیں:

حسن و عشق - چاند اور تارے - نوائے غم - عشرت امروز - انسان - ایک شام - تنہائی - فراق

"اُردو شاعری پر ایک نظر" - حصہ دوم، میں کلیم الدین احمد نے اعتراف کیا ہے کہ "اقبال کی آواز میں نرمی اور ملائمیت بھی تھی۔ لہجہ میں متانت اور سنجیدگی تھی۔" ...... (دیکھیے، صفحہ ۲۴۹)

۶۲۔ یہ دو اشعار دیکھیے:

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟
فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک، یا دامنِ یزداں چاک!

۶۳۔ 'بالِ جبریل' کی غزلیات کو بجا طور پر 'جرعۂ تیز' کہا گیا ہے۔ اس کے باوجود ان غزلوں کا زیرِ لبی لہجہ لائق توجہ ہے جو اللہ سے محبت کی مظہر ہیں...... یہاں ان کے مطلعے درج کیے جاتے ہیں:

کیا عشق ایک زندگیِ مستعار کا!
کیا عشق پائدار سے ناپائدار کا!
لا پھر اک بار وہی بادہ و جام اے ساقی!
ہاتھ آ جائے مجھے میرا مقام اے ساقی!
تجھے یاد کیا نہیں ہے مرے دل کا وہ زمانہ
وہ ادب گہِ محبت! وہ نگہ کا تازیانہ!

۶۴۔ بانگ درا، صفحہ ۱۱۰

۶۵۔ تمہید - گلشنِ رازِ جدید

۶۶۔ مے باقی - پیامِ مشرق

۶۷۔ اقبال خطابت اور شاعری، صفحہ ۲۱

۶۸۔ حرف راز - اقبال کا مطالعہ، صفحات ۲۲-۲۳

۶۹۔ اقبال اور عالمی ادب، صفحہ ۳۰

۷۰۔ ڈاکٹر عبدالحق نے اپنے مضمون "اقبال کا شعری آہنگ" میں اس معاملے کا دقتِ نظر سے تجزیہ کیا ہے۔ ان کے بعض جملے یہاں درج کیے جاتے ہیں:

"لفظوں، مصرعوں، اشعار اور بند کے پیچھے ایک زبردست فکری آہنگ ہے جو لفظ و معنی

کے ارتباط کو زیادہ سے زیادہ موثر بناتا ہے۔"

"یہی آہنگ و ارتباط تخلیقی فن پاروں کو پرکھنے کا اصل الاصول قرار پاسکتا ہے۔"......

"خیال کی فکر انگیزی کو الفاظ کی صورت میں ڈھال کر صوت و صدا سے آراستہ کیا گیا ہے گویا خیال، لفظ اور آواز تینوں ہم راز بن کر آہنگ کی تشکیل میں بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ اسی مربوط نظام سے ان کا آہنگ شعر ایک منفرد لب و لہجہ اختیار کرتا ہے اور دوسرے فنکاروں سے ممتاز یا متمائز ہوتا ہے۔" (تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا شعری آہنگ "مشمولہ" اقبال کے شعری اسالیب"...... مرتبہ ڈاکٹر عبدالحق)

۷۱۔ فیض احمد فیض لکھتے ہیں کہ "ہم اس کے فن یا سٹائل یا تکنیک یا دوسرے شعری محاسن نفس مضمون سے الگ کر کے نہیں دیکھ سکتے کیونکہ اس امر کے باوصف کہ اس کا سٹائل بتدریج بدلتا رہا، اس نے مختلف سٹائل اختیار کیے۔ یہ سارے سٹائل ان مضامین کے مطابق وضع کیے گئے جو اقبال بیان کرنا چاہتا تھا۔"...... ("اقبال" از فیض احمد فیض، مرتبہ شیما مجید، صفحہ ۴۰)

۷۲۔ اس ضمن میں آرا مختلف ہیں۔ مثلاً کلیم الدین احمد نے اقبال کی اس شاعری کو پسند کیا ہے جو بالواسطہ ہے جیسے "شعاعِ اُمید" (ضربِ کلیم) یا جس میں مناظر قدرت ہیں جیسے 'خضرِ راہ' کے دو بند اور جس میں "شعریت کو پس پشت نہیں ڈال دیا گیا۔" ان کے نقطۂ نظر کی وضاحت اس مثال سے ہوگی: 'ساقی نامہ' کے اشعار: چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے...... پھڑکتا ہوا جال میں ناصبور) نقل کر کے لکھتے ہیں "اس قسم کے شعروں میں اور: آبتاؤں تجھ کو رمز آیۂ اِنَّ الْمُلُوْک / سلطنت اقوامِ عالم کی ہے اک جادوگری...... میں آسمان زمین کا فرق ہے۔"...... (اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۰۸)

کلیم الدین احمد نے 'خضرِ راہ' کو شعریت سے ہم کنار رکھنے کے لیے جو بند اس سے خارج کر دیے ان میں وہ بند شامل ہیں جن کا عنوان 'زندگی' اور 'سلطنت' ہے اور جو ان مصرعوں سے شروع ہوتے ہیں: برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی...... آبتاؤں تجھ کو رمز آیۂ اِنَّ الْمُلُوْک۔

یہ دونوں مصرے نقل کر کے پروفیسر مسعود حسین خان لکھتے ہیں کہ:

"خطیبانہ انداز کے باوجود شعر کہلانے کے مستحق ہیں اس لیے کہ پُر اثر ہیں، تخیل کی کشیدہ کاری سے مملو ہیں اور ایک عظیم شاعر کے قلب کی ان میں دھڑکن پائی جاتی ہے۔" (اقبال خطابت اور شاعری، صفحہ ۹۶)

"ایک عظیم شاعر کے قلب کی دھڑکن" اصل بات ہے...... سخن میں سوز سینیں سے آتا ہے جو پتھر کو گداز کرتا ہے۔ ڈاکٹر محمد صادق نے کلامِ اقبال پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کا جائزہ کچھ آگے آرہا ہے لیکن ان کا یہ موقف وزن رکھتا ہے کہ اقبال کے بہترین اسالیب وہی ہیں

جو زیادہ آراستہ نہیں اور ان کے بعض مؤثر ترین اشعار کی بلندی و شوکت کا سبب ان کا بیانیہ اسلوب ہے۔ ڈاکٹر محمد صادق نے اپنی پسند کے جو اشعار نقل کیے ہیں ان میں سے تین 'طلوعِ اسلام' کے ہیں اور ایک 'خضرِ راہ' کا جو حسبِ ذیل ہے:

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بیکراں ہے زندگی

یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ ایک نقاد نے جس بند کو شاعری سے خارج کر دیا دوسرے نے اسی بند کے ایک شعر کو کم آراستہ اور براہ راست شاعری کے نمونے کے طور پر اور بہترین سمجھ کر پیش کیا ہے۔ ایسے اشعار نقل کرنے سے پہلے ڈاکٹر محمد صادق نے اپنی اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ 'عقل و دل' اور 'سر گزشتِ آدم' وغیرہ نظمیں 'ایک آرزو' اور 'جگنو' سے بہتر ہیں اور:

> The latter at best are pretty. And the same is true of his best passages and lines. They are a forthright expression of his thoughts and feelings, and show a delicate sense of language.

(دیکھیے، A History of Urdu literature- صفحات 482 تا 484)

۷۳-۷۴- اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۱۶۵

۷۵- مثلاً "ساقی نامہ" کی ابتدا ان اشعار سے ہوتی ہے:

ہوا خیمہ زن کاروانِ بہار | اِرم بن گیا دامنِ کہسار!
گل و نرگس و سوسن و نسترن | شہیدِ ازل لالہ خونیں کفن!
جہاں چھپ گیا پردۂ رنگ میں | لہو کی ہے گردش رگِ سنگ میں!
فضا نیلی نیلی ہوا میں سرور | ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور
وہ جوئے کہستاں اُچکتی ہوئی | اٹکتی لچکتی سرکتی ہوئی

کلیم الدین احمد ہی کے الفاظ میں "خضرِ راہ اور ذوق و شوق کی طرح یہاں بھی ایک حسین پس منظر ہے جو صرف حسین ہی نہیں معنی خیز بھی ہے۔" ...... (اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۰۰) 'ساقی نامہ' کا بنیادی موضوع زندگی اور اس کا جوہر خودی ہے۔ اقبال نے بے مثال فنی چابکدستی کے ساتھ ان منظریہ اشعار کو 'جوئے کہستاں' تک توسیع دی ہے اور اسے زندگی کا استعارہ بنا دیا ہے۔ 'لہو کی ہے گردش رگِ سنگ میں' ..... اور 'ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور' بھی زندگی ہی کے مظاہر ہیں۔ 'جوئے کہستاں' کا استعارہ آگے چلتا ہے:

اُچھلتی پھسلتی سنبھلتی ہوئی | بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
رکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ! | پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ!

ذرا دیکھ اے ساقی ٔ لالہ فام سناتی ہے یہ زندگی کا پیام!

چنانچہ یہ منظر نگاری موضوع و مقصد تک رسائی' موضوع کو آگے بڑھانے اور عمیق و بلند افکار کی توضیح کے لیے ہے۔

۷۶۔ 'خضر راہ: ایک مطالعہ' مشمولہ ''اقبال کا فن'' ...... مرتبہ گوپی چند نارنگ، صفحہ ۴۲

۷۷۔ کلیم الدین احمد کی زیرِ بحث رائے سے عموماً اختلاف کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی نے 'طلوعِ اسلام' کے موضوع کو وقتی مانا ہے لیکن 'بظاہر'...... اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں:

''واقعہ یہ ہے کہ اقبال کی عظیم شاعری کا یہ اعلیٰ نمونہ معانی و مطالب کی تہوں اور رشتوں کا ایک طلسم انگیز اور خیال آفریں مرکب ہے حالانکہ موضوع بظاہر وقتی (topical) قسم کا ہے، لیکن یہ شاعر کا فنی برتاؤ اور اس کی فکری گہرائی ہے جو تخلیق کو لافانی بنا دیتی ہے۔ چنانچہ ان واقعات کے گزر جانے کے بعد بھی جن سے تخلیق کا تار و پود تیار ہوا تھا شاعری کے فکری و فنی اثرات اپنی جگہ قائم ہیں۔ فن کی اس کیمیا گری میں اقبال کا کوئی جواب دُنیا کی کسی زبان کی قدیم یا جدید شاعری میں نہیں ہے۔'' (اقبال اور عالمی ادب، صفحہ ۳۰۹)

۷۸۔ مولوی شمس تبریز خان لکھتے ہیں کہ ''اگر اقبال کی چند منتخب اور نمائندہ نظموں کا نام لیا جائے تو 'مسجدِ قرطبہ' ان میں سے ایک اور سرفہرست ہوگی .... اُردو ادب کے ناقدین کا متفقہ فیصلہ بھی اسی خیال کے حق میں ہے۔'' .... (نقوشِ اقبال، مولانا ابوالحسن ندوی، ترجمہ مولوی شمس تبریز خان، صفحہ ۱۸۱)

عمیق حنفی کے نزدیک ''مسجدِ قرطبہ' اقبال کی شاعرانہ کلیت کو جس طرح معرضِ اظہار میں لے آتی ہے اس کا کامیاب تجربہ اور کسی ایک نظم میں مشکل ہی سے ملے گا۔ 'ذوق و شوق' اور 'ساقی نامہ' بھی زبردست نظمیں ہیں لیکن مسجدِ قرطبہ کی بات اور ہی ہے۔'' ...... (دیکھیے، اقبال ریویو، حیدرآباد بھارت، نومبر ۱۹۹۳ء، صفحہ ۷۰)

ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ ''یہ اقبال کی شاعری کا عظیم ترین نمونہ ہے اور میرے خیال میں، تمثیل کی حدِ فاصل سے صرفِ نظر کر کے، خالص نظم نگاری میں دنیا کی بہترین تخلیق ہے۔'' (اقبال کا نظامِ فن، صفحہ ۳۸۰) اس سے پہلے کہا تھا کہ ''مسجدِ قرطبہ'' نہ صرف اقبال اور اُردو کی بہترین نظم ہے بلکہ دنیا کی بہترین نظم ہے۔'' .... (اقبال اور عالمی ادب، صفحہ ۲۴۰)

۷۹۔ 'وحشی صنفِ سخن' کا لفظ اُردو تنقید میں کلیم الدین احمد نے داخل کیا جبکہ کلامِ اقبال پر ان کی تنقید نہ صرف تخریبی ہے اور نہ صرف جارحانہ و معاندانہ ہے بلکہ 'وحشیانہ' بھی ہے۔

۸۰۔ اقبال اور عالمی ادب، صفحہ ۲۶۶

۸۱تا۸۴۔ اقبال ایک مطالعہ، صفحات (بالترتیب) ۱۸۶، ۱۸۷ـ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۳

۸۵ـ۸۶ـ ایضاً، صفحات ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۱۷

۸۷ـ ایضاً، صفحات ۱۹۷ـ۱۹۸

۸۸ـ ڈاکٹر وہاب اشرفی کا مضمون بعنوان 'کلامِ اقبال کے نثری معانی' ظفر اوگانوی کے مرتب کردہ مجموعے 'رموزِ اقبال' میں شامل ہے۔

۸۹ـ اپنے مکتوب مورخہ ۱۲ مارچ ۱۹۳۷ء میں اقبال نے لکھا ہے کہ "اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی view تصور کرنا کسی طرح درست نہیں۔"...... (اقبال نامہ، صفحہ ۵۷۹)

۹۰ـ مثلاً 'ضربِ کلیم' کی نظم 'دنیا' کا آخری شعر ہے:

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے

یہاں 'انسان' کے مقابلے پر 'دنیا' کا انکار ہے لیکن یہ انکار حقیقی نہیں ہے۔ اسی طرح اس شعر میں: از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگزر / کہ تو ہستی و وجودِ دو جہاں چیزے نیست (زبورِ عجم، صفحہ ۱۶۹) یہاں 'وجودِ دو جہاں چیزے نیست' محض مؤثر اسلوب بیان ہے۔ مزید برآں جس کمال اثر آفرینی کے ساتھ اقبال نکتۂ توحید کو بیان کرتے ہیں اسے نگاہ میں رکھنا چاہیے۔

۹۱ـ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۱۹۰

۹۲ـ بالِ جبریل، صفحہ ۱۴۱

۹۳ـ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۸۰

۹۴ـ بالِ جبریل، صفحہ ۵۳

۹۵ـ مردِ مسلمان - ضربِ کلیم

۹۶ـ اس ضمن میں سیر حاصل بحث "کیا اقبال وحدت الوجودی تھے؟" کے زیر عنوان کی گئی ہے۔

۹۷ـ تفصیل کے لیے دیکھیے، کتاب پنجم

۹۸ـ اقبال کے 'بہت سے خیالات' کو غیر اسلامی قرار دینے کے فوراً بعد لکھا ہے کہ "اس سے ان کی شاعری پر اثر نہیں پڑتا۔ اسی لیے میں ہمیشہ اس بات پر زور دیتا ہوں کہ ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ شاعری کیسی ہے۔ خیالات، فلسفہ، سائنس بدلتے رہتے ہیں لیکن شاعری نہیں بدلتی۔"

۹۹ـ زبورِ عجم، صفحہ ۲۰۴

۱۰۰ـ قرآنی آیت انا بشر مثلکم .... نقل کر کے کلیم الدین احمد نے پیغمبرِ اسلامؐ کی humility کا دعویٰ کیا ہے جبکہ آنحضورؐ کی معروف و مستند صفات میں اس صفت کا سراغ نہیں ملتا۔

۱۰۱ـ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۳۶

۱۰۲۔ اس ضمن میں اقبال کے یہ اشعار نگاہ میں رہنے چاہئیں:

موجب تسکین تماشائے شرار جستہ
ہو نہیں سکتا، کہ دل برق آشنا رکھتا ہوں میں
ہر تقاضا عشق کی فطرت کا ہو جس سے خموش
آہ! وہ کامل تجلی مدعا رکھتا ہوں میں (عاشقِ ہرجائی - بانگِ درا)

مردوں عورتوں کا ایک دوسرے کے لیے میلان ایک جبلت ہے جو دوسری جبلتوں کی طرح اللہ کی عطا کردہ ہے تاکہ نسلِ انسانی کو فروغ ہو۔ اس کے لیے نکاح (اللہ کا اجازت نامہ) عمدہ ترین لائحہ عمل ہے نہ کہ بے وفائی اور بے مروتی کے مضامین باندھنے میں زندگی کھپا دینا۔

۱۰۳۔ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۱۹۴

۱۰۴۔ میر کے مذکورہ اشعار حسب ذیل ہیں:

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور — نہ ہوتی محبت نہ ہوتا ظہور
محبت مسبب، محبت سبب — محبت سے آتے ہیں کار عجب
محبت بن اس جا نہ آیا کوئی — محبت سے خالی نہ پایا کوئی
محبت ہی اس کارخانے میں ہے — محبت ہی سب کچھ زمانے میں ہے
محبت سے ہے انتظام جہاں — محبت سے گردش میں سات آسماں
محبت سے آتا ہے جو کچھ کہو — محبت سے وہ ہو جو ہرگز نہ ہو

اقبال کے ہاں لفظ 'عشق' اور میر کے ہاں 'محبت' کی تکرار کلیم الدین کو گراں گزری ہے۔ یہ ان کا ذاتی مسئلہ ہے۔ میر کے پہلے شعر کو موصوف نے اقبال کے آخری شعر سے بہتر اور بے مثال قرار دیا ہے۔ وجہ یہ بتائی ہے کہ پہلے مصرعے میں استعارہ ہے۔ موصوف نے حسب ذیل مصرعوں میں خود میر کے پختہ و مؤثر اسلوب کے فقدان کو محسوس نہیں کیا:

ع نہ ہوتی محبت نہ ہوتا ظہور
ع محبت مسبب، محبت سبب
ع محبت سے آتے ہیں کار عجب
ع محبت بن اس جا نہ آیا کوئی
ع محبت سے ہے انتظام جہاں
ع محبت سے آتا ہے جو کچھ کہو

کلیم الدین احمد نے ان نثری بیانات کو اعلیٰ شاعری سمجھا اور اقبال کے شعری اسلوب کے نثری معانی متعین کیے۔ قلم ہاتھ میں ہے جو چاہیں لکھ سکتے ہیں۔ اقبال کے بلند و عمیق افکار

کا، پختہ و بالیدہ شعری اسلوب میں اظہار ہوا ہے۔ میر کے اشعار کو ان کے مقابلے پر رکھنا خود میر کے ساتھ زیادتی ہے۔ کیا ایسے اشعار لکھنا میر کے بس میں تھا؟

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام!

میر کے یہ مصرعے 'محبت مسبب' محبت سبب...... محبت سے خالی نہ پایا کوئی............ محبت ہی سب کچھ زمانے میں ہے۔ اقبال کی تہ دار فکری شاعری کی سادہ سی تمہید و تائید ہیں۔

۱۰۵۔ دیکھیے، اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۲۵۶ تا ۲۵۹

ڈاکٹر عبدالمغنی نے وضاحت کی ہے کہ علم و فقہ، فوج و لشکر، سیاحت و سفر اور دین کی ساری سرگرمیوں کا محرک خدا اور رسولؐ کے ساتھ عشق ہے۔ اسی طرح شخصیت رسولؐ، رسولؐ سے رابطۂ جبریل اور کلام خدا یہ ساری ادائیں متنوع ہونے کے باوجود ہم آہنگ ہیں اور ایک ہی حقیقت کے پہلو ہیں۔

۱۰۶۔ تکرار کا الزام عائد کرنے کے لیے کلیم الدین احمد کو دو مقامات خاص طور پر مناسب دکھائی دیے۔ ایک یہی ''مسجد قرطبہ'' کا دوسرا بند اور اس سے پہلے ''طلوع اسلام'' کا دوسرا بند۔ اس پر کلیم الدین احمد کی رائے زنی دیدنی ہے۔ لکھتے ہیں:

''ایک دوسری خصوصیت جو اس بند میں ہے وہ تکرار ہے۔ ایک رجائی خیال کی تکرار ہے لیکن اس ایک خیال کو مختلف الفاظ یا استعاروں کا روپ دے کر بیان کیا گیا ہے اس لیے بظاہر تکرار معلوم نہیں ہوتی۔ دیکھیے:

(۱) خلیل اللہ کے دریا میں ہوں گے پھر گہر پیدا
(۲) یہ شاخ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا
(۳) صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا
(۴) کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا
(۵) جگر خوں ہو تو چشم دل میں ہوتی ہے نظر پیدا
(۶) بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا
(۷) کبوتر کے تنِ نازک میں شاہیں کا جگر پیدا

.... استعاروں کی بوقلمونی خیال کی مفلسی کی پردہ پوشی نہیں کر سکتی۔ اگر ہم صرف انھی تین شعروں کو پڑھیں تو کوئی خاص کمی محسوس نہ ہوگی۔

سرشکِ چشمِ مسلم میں ہے نیساں کا اثر پیدا
خلیل اللہ کے دریا میں ہوں گے پھر گہر پیدا
کتابِ ملتِ بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
یہ شاخِ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا
ترے سینے میں ہے پوشیدہ رازِ زندگی کہہ دے
مسلماں سے حدیثِ سوز و سازِ زندگی کہہ دے

شاعری قافیہ پیمائی نہیں، بند پیمائی نہیں، تک بندی نہیں۔ یہ پیچیدہ، رنگین و زرّین و یکتا تجربوں کا فنکارانہ بیان ہے۔ اور یہ تکرار اقبال کی ایک خاص کمزوری ہے۔ ایک ہی نظم میں وہ ایک بات کی تکرار کرتے ہیں اور انھیں اس کا احساس بھی نہیں ہوتا کہ یہ تکرار ناگزیر نہیں۔ یہ ان کے فن پر ایک بدنما دھبا ہے"...... (اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۱۶۷۔۱۶۸)

یہ ساری خامہ فرسائی ذوقِ لطیف پر بارگراں ہے۔ اقبال پر 'خیال کی مفلسی'...... 'قافیہ پیمائی' ...... 'بند پیمائی' ...... اور 'تک بندی' کا الزام تنقیدی شعور کا زوال ہے۔ اقبال کی شاعری پیچیدہ و رنگین و زرین و یکتا تجربوں کا فنکارانہ بیان بلاشبہ ہے۔ مختصر نظموں، غزلوں، ساقی نامہ اور متعدد فارسی منظومات کی حد تک یہ اعتراف کلیم الدین نے کیا بھی ہے۔

جن اشعار کو موصوف نے 'تکرار' قرار دے کر بند سے خارج کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں:

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا
جہاں بانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بینی
جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا!!
ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا
نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تنِ نازک میں شاہیں کا جگر پیدا

ان اشعار میں عصری تناظر ابدی حقائق سے ہم کنار ہے۔ حقائق آپس میں مربوط ہیں لیکن متنوع ہیں۔ اس تنوع کے باوصف تکرار کی الزام تراشی حیران کن ہے۔ خیال کا رجائی ہونا تکرار کو ثابت نہیں کرتا۔ خیال کہیں رجائی اور کہیں قنوطی ہوتا تو انتشار جنم لیتا۔ ایک پھول کا مضمون سو رنگ سے باندھنا خوبی تصور کیا گیا ہے لیکن یہاں تو گلدستہ سجا ہوا ہے۔ جس طرح سات مصرعے اوپر نیچے کلیم الدین احمد نے لکھے ہیں اقبال نے اس طرح نہیں لکھے۔ پھر بھی

تکرار کا ثبوت نہیں دیا گیا۔ صرف پہلے دو مصرعے (دونوں متعلقہ اشعار) ایک ہی نکتے کی توضیح مختلف اسالیب میں کرتے ہیں۔ مقصد تبدیلی کی نوید کے تاثر کو گہرا کرنا تھا، جبکہ ان دو اشعار کو کلیم الدین احمد نے منتخب کیا ہے۔ پھر تکرار کہاں ہے؟ نہ صرف تکرار کا الزام لگانا بلکہ الزام کو اس حد تک آگے لے جانا کہ یہ اقبال کے فن پر ایک بدنما دھبا ہے، بے عقلی، تنگ دلی اور کور نگاہی کا افسوسناک مظاہرہ ہے۔

''مسجد قرطبہ'' کے دوسرے بند میں کلیم الدین احمد کو لفظ ''عشق'' کی تکرار پر اعتراض ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''چھے اشعار جو میں نے دوسرے بند کے نقل کیے ہیں، ان میں عشق کا ۱۵ بار استعمال ہوا ہے۔'' (اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۱۹۳-۱۹۴) میر کے چھے اشعار میں لفظ محبت ۱۳ بار استعمال ہوا ہے۔ اس تکرار کا ذکر اقبال کے دفاع میں کرنے کے بجائے اعتراض کو میر تک وسیع کیا گیا ہے اور میر کی برتری کا پہلو اقبال سے موازنے میں تلاش کیا گیا ہے۔ یہ تمام کارروائی ذوق و بصیرت کے فقدان کو ظاہر کرتی ہے۔ میر کے ہاں محبت کے لفظ کی تکرار، خیال کی تکمیل کے تناظر میں، غیر ضروری نہیں ہے جبکہ اقبال کے ہاں لفظ 'عشق' کا متواتر استعمال دو چند ضرورت و اہمیت کا حامل ہے۔ 'مسجد قرطبہ' کے پہلے بند میں 'سلسلۂ روز و شب' کی تکرار پانچ بار ہوئی ہے اور زمانے کی رو کے آگے تمام معجزہ ہائے ہنر آنی و فانی ٹھہرتے ہیں اور 'کار جہاں بے ثبات' کی تکرار سے یہ تاثر گہرا اور محیط ہو جاتا ہے۔

اس کے برعکس انسان کے لیے بے ثباتی اور فنا قابلِ قبول نہیں لیکن پائداری و بقا کے لیے اس ذات سے عشق ضروری اور ناگزیر ہے جو پائیدار ہے اور باقی رہنے والی ہے۔ وقت کے سیل کو عشق روک سکتا ہے کہ خود نہ صرف سیل ہے بلکہ زمان کے اوصاف سے برتر اوصاف رکھتا ہے۔ چنانچہ دوسرے بند میں لفظ 'عشق' کی تکرار پہلے بند میں 'سلسلۂ روز و شب' کے جواب میں ہے۔ یہ تکرار اثر آفریں ہے اور فنی وسیلے کے طور پر بروئے کار آئی ہے۔ ایسی تکرار محاسن کلامِ اقبال میں سے ایک حسن ہے۔ (مزید دیکھیے، ڈاکٹر صدیق جاوید کی کتاب ''بالِ جبریل کا تنقیدی مطالعہ''، صفحات ۲۲۳ تا ۲۲۶)

۱۰۷۔ جوش ملیح آبادی نے جو الزامات اقبال پر عائد کیے ہیں ان کا اطلاق اقبال پر نہیں خود جوش پر ہوتا ہے۔ (دیکھیے، علامہ اقبال پر جوش ملیح آبادی کے اعتراضات کا جائزہ''...... مشمولہ ''اقبالیات'' شمارہ جنوری مارچ ۲۰۰۰ء) کلیم الدین احمد کے بعض اعتراضات کا بھی یہی حال ہے۔ ''یہ تکرار اقبال کی کمزوری ہے۔ ایک ہی نظم میں وہ ایک بات کی تکرار کرتے ہیں اور انھیں اس کا احساس بھی نہیں ہوتا کہ یہ تکرار ناگزیر نہیں۔ یہ ان کے فن پر ایک بدنما دھبا ہے۔'' ان جملوں کا اطلاق اقبال پر نہیں ہوتا، (دیکھیے، حاشیہ ۱۰۶) جبکہ کلیم الدین پر ہوتا ہے۔ وہ

ایک بات کی تکرار کرتے ہیں اور انھیں احساس بھی نہیں ہوتا کہ یہ تکرار ناگزیر نہیں۔ یہ ان کے فنِ تنقید پر ایک بدنما دھبا ہے۔ یہاں صرف ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ ہوپکنس کے بارے میں لکھتے ہیں:

''اس نے دنیا تو ترک کر لی لیکن جیسا کہ اکثر ہوتا ہے وہ دنیا کو بالکل ترک نہ کر سکا یعنی عالمِ رنگ وصوت کی رعنائیاں اسے یاد آتی رہیں اور ستاتی بھی رہیں اور اس حقیقت کے احساس سے اسے کبھی کبھار احساسِ گناہ بھی ہوتا تھا۔ بہر کیف یہ حقیقت ہے کہ اس کی نظموں میں ایک کشمکش ہے، ایک تضاد ہے جو اس روحانی کشمکش کا عکس ہے۔
(اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۳۵۰۔۳۵۱)

''میں کہہ چکا ہوں کہ ہاپکنس کی نظموں میں تضاد ہے اور یہ ایک روحانی اور ذہنی کشمکش کا نتیجہ ہے۔ میں نے بتایا ہے کہ اس نے ترکِ دنیا کر کے راہبانہ زندگی اختیار کی تھی اور اس کا دامنِ دل اسے دوسری سمت کھینچتا تھا۔'' (ایضاً، صفحہ ۳۵۹)

''بات کہاں سے کہاں نکل آئی تو میں کہہ رہا تھا کہ ہوپکنس کی نظموں میں جو تضاد ہے وہ ایک روحانی اور ذہنی کشمکش کا نتیجہ ہے۔ اس نے شعوری طور پر ترکِ دنیا کر کے راہبانہ زندگی اختیار کی تھی اور یہ فیصلہ اس کا آخری فیصلہ تھا...... لیکن اب پھر یہ حسن، یہ لذتیں، یہ عالمِ رنگ وصوت اپنی ساری دلفریبی سے اسے دعوت دیتے ہیں......''
(ایضاً، صفحہ ۳۶۱)

یہ تکرار طبیعتوں کو منغّض کرنے والی ہے۔ اس پر مستزاد وہ اقتباسات ہیں جو 'اردو شاعری پر ایک نظر' سے نقل کیے گئے ہیں۔ تکرار کا اندازہ دیکھنے کے لائق ہے۔ لکھتے ہیں:

''میں نے آج سے اڑتیس سال پہلے 'اردو شاعری پر ایک نظر' میں لکھا تھا: 'طلوعِ اسلام' کا ایک بند ملاحظہ ہو:......'' (دیکھیے، اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۱۶۲ تا ۱۶۴)

''میں نے 'اردو شاعری پر ایک نظر' میں لکھا ہے:......'' (دیکھیے، ایضاً، صفحات ۱۷۶۔۱۷۷)

''میں نے 'اردو شاعری پر ایک نظر' میں لکھا ہے:......'' (دیکھیے، ایضاً صفحات ۳۳۱۔۳۳۲)

۱۰۸۔ 'بالِ جبریل' کی غزلوں اور نظموں سے کچھ مصرعے اور اشعار نقل کیے جاتے ہیں تاکہ عشق کے مترادفات اور متنوع اسالیب کا اندازہ ہو سکے:

ع میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں!

ع مرا سوزِ دروں پھر گرمیِ محفل نہ بن جائے!

ع متاعِ بے بہا ہے دردو سوزِ آرزو مندی

ع سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا

ع وہ حرف راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
ع من کی دنیا؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
ع نہ ہو طغیان مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
ع اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز
ع نقش ہیں سب نا تمام خونِ جگر کے بغیر

دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو	عجب چیز ہے لذتِ آشنائی!
بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے!	مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے!
مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں!	مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں!
مرے نالۂ نیم شب کا نیاز	مری خلوت و انجمن کا گداز!

۱۰۹۔ پروفیسر عالم خوندمیری نے اس شعر: نقش ہیں سب نا تمام خونِ جگر کے بغیر/ نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر! میں نظم کی وحدت اور اس کے ماورائی مقصد کو تلاش کیا ہے، جو "پرعظمت آرٹ" ہے۔ (دیکھیے، اقبال ریویو، حیدر آباد بھارت، نومبر ۱۹۹۳ء، صفحہ ۱۳۹) پروفیسر موصوف نے اس بات کو نظر انداز کیا ہے کہ اقبال دریائے کبیر کے کنارے کسی اور زمانے کا خواب دیکھ رہے ہیں جس کی توجیہ 'پرعظمت آرٹ' کے حوالے سے مشکل ہے۔ 'مسجد قرطبہ' کے موضوع کے ضمن میں اُلجھن (confusion) کا اندازہ ڈاکٹر حاتم رامپوری کے اس بیان سے ہو سکتا ہے:

"بظاہر نظم کا موضوع مسجد قرطبہ ہے اور میری رائے میں اصل موضوع بھی یہی ہے۔ کچھ لوگوں کے نزدیک اس کا موضوع 'زمانہ' ہے، بعضوں کے نزدیک اصل موضوع 'عشق' ہے اور کچھ لوگوں کے نزدیک 'موت' اس کا موضوع ہے لیکن اسلوب احمد انصاری کے خیال میں یہ نظم پوری قوم کی ثقافت، اس کے اجتماعی حافظے یعنی تاریخ اور اس کے ملی شعور کا ایک ترکیبی اعلامیہ ہے جس میں مذہب، فن اور تاریخ کے محرکات باہم دگر آمیز کر دیے گئے ہیں۔ لیکن سلیم احمد کا خیال ہے کہ 'مسجد قرطبہ' کا موضوع اپنے داخلی تقاضوں سے ایک سہ ابعادی کائنات کی صورت اختیار کر لیتا ہے، اس کائنات کا ایک بُعد قلب ہے، دوسرا بُعد مسجد قرطبہ تیسرا بُعد حرم کعبہ"...... (اقبال ریویو حیدر آباد، بھارت، نومبر ۱۹۹۳ء، صفحات ۱۰۳-۱۰۴)

اس میں شک نہیں کہ 'مسجد قرطبہ' کا ظاہری و ذہنی موضوع مسجد قرطبہ ہی ہے لیکن حقیقی، ماورائی اور باطنی موضوع اسلامی نشاۃِ ثانیہ ہے۔ نظم کے جملہ مباحث (زمان...... عشق...... حرمِ قرطبہ...... عظیم فن کا راز...... مردانِ خدا کے اوصاف......

اقوام کے انقلابات...... عالمِ نو کا خواب) اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا جواز اور محرک ہیں...... مسجدِ قرطبہ کی زیارت نے علامہ اقبال کو جذبات کی ایسی رفعت پر پہنچایا جو انھیں پہلے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔ جذبات کی یہی رفعت ایک عالمی اسلامی انقلاب کے خواب کی شکل اختیار کرتی ہے۔ دنیا کی متعدد اقوام لذتِ تجدید سے بہرہ ور اور قومی انقلاب سے سرفراز ہو چکی ہیں۔ مسلمان کی روح میں بھی اضطراب ہے جو عالمِ نو کی آفرینش کا سبب بن سکتا ہے۔ دریائے کبیر کے کنارے اقبال یہی خواب دیکھ رہے ہیں۔ یہ انقلاب یقینی ہے اور وہ قوم ا...ے گی جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب رکھتی ہے۔ مادہ پرستی کی دوڑ میں دنیا خُلقِ عظیم اور صدق و یقین سے عاری ہو چکی ہے لہٰذا ایک ایسی ملت جس کے افراد حاملِ خُلقِ عظیم اور صاحبِ صدق و یقیں ہوں آگے بڑھ کر اس خلا کو پر کرسکتی ہے۔ یہ اس جانب اشارہ ہے کہ کیا بننا اور کیا کرنا ہے۔ "مسجدِ قرطبہ" ایسی نظم ہے جس میں براہِ راست تلقین نہیں ہے لیکن اسلامی احیا کے جملہ اہم پہلوؤں کا احاطہ تاریخی، عصری اور عالمی تناظرات میں کرتی ہے۔

۱۱۰۔ "شکوہ" کے آخر میں متعدد بند نظم کے حقیقی موضوع کا تعین کرتے ہیں۔ حسبِ ذیل اشعار خاص طور پر لائقِ توجہ ہیں:

اپنے پروانوں کو پھر ذوقِ خود افروزی دے
برقِ دیرینہ کو فرمانِ جگر سوزی دے
نغمے بیتاب ہیں تاروں سے نکلنے کے لیے
طُور مضطر ہے اسی آگ میں جلنے کے لیے
مشکلیں امّتِ مرحوم کی آساں کر دے
مورِ بے مایہ کو ہمدوشِ سلیماں کر دے

"شمع اور شاعر" کا آخری بند از اوّل تا آخر اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی نوید ہے۔

"جوابِ شکوہ" کے حسبِ ذیل اشعار اس نظم کے موضوع کی نشان دہی کرتے ہیں:

آج بھی ہو جو براہیم کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا
رنگِ گردوں کا ذرا دیکھ تو عنابی ہے
یہ نکلتے ہوئے سورج کی افق تابی ہے!
نخلِ اسلام نمونہ ہے برومندی کا
پھل ہے یہ سینکڑوں صدیوں کی چمن بندی کا

اسی ضمن میں یہ مصرعے بھی لائقِ توجہ ہیں:

؏ کشتیِ حق کا زمانے میں سہارا تو ہے
؏ نورِ حق بجھ نہ سکے گا نفسِ اعدا سے

ع نورِ توحید کا اتمام ابھی باقی ہے

ع دہر میں اسمِ محمدؐ سے اُجالا کر دے

نظم کی تان اس شعر پر ٹوٹتی ہے: کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں/ یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں "خضرِ راہ" کا آخری بند از اوّل تا آخر اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی نوید ہے۔

"طلوعِ اسلام" عنوان ہی اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا نقیب ہے۔ نظم از اوّل تا آخر اسی موضوع کا احاطہ کرتی ہے۔ "ساقی نامہ" کے یہ اشعار موضوع کو آشکار کرتے ہیں:

طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر!

تری شوخیٔ فکر و کردار کا ہر اک منتظر تیری یلغار کا

"ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں جملہ عالمی نظام ابلیسی قرار پاتے ہیں سوائے آئینِ پیغمبر کے۔ ابلیس کی زبان سے یہ اشعار اسلامی احیا کے خطرے اور مستقبل کے امکانات کا اعلامیہ ہیں:

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے

جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو

خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ

کرتے ہیں اشکِ سحر گاہی سے جو ظالم وضو

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے

مَزدکیت فتنۂ فردا نہیں، اسلام ہے

۱۱۱۔ کسی بھی بند کے اشعار پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ بہترین ترتیب وہی ہے جو شاعر کے وجدان نے قائم کی ہے۔ اگر مسجد قرطبہ پر مضمون لکھ کر کوئی اسے نظم کی شکل دیتا یا کوئی صاحب 'مسجد قرطبہ' کے عنوان سے ایک منظوم سفرنامہ لکھتے تو وہ ایک سطری (Linear) ربط پیدا ہو سکتا جسے کلیم الدین احمد بہر صورت ناگزیر تصور کرتے ہیں۔ کلیم الدین احمد کو مطلوبہ شے مل جاتی لیکن فکر و نظر اور ادب و دانش کی دنیا کے ہاتھ کیا لگتا۔ کیا اس طرح دنیا کی بہترین یا چند بہترین نظموں میں سے ایک تخلیق ہو سکتی؟ اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" پر قرطبہ میں ۱۹۹۱ء میں ایک عالمی کانفرنس منعقد ہوئی جس کا مفصل احوال ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے اپنے 'سفرنامۂ اندلس' میں بیان کیا ہے۔ اس کانفرنس سے بھی اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" کی اہمیت و عظمت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر ہاشمی نے درست لکھا ہے کہ "یہ نظم ہی برِ عظیم اور بعد ازاں بیرونی دنیا میں مسجد کا ذریعہ تعارف و شہرت بنی۔" (سفرنامہ اندلس' صفحہ ۷)

۱۱۲۔ "مسجد قرطبہ" پر اپنی تنقید کے آغاز سے پہلے کلیم الدین احمد نے ڈاکٹر عبدالحق کا حسبِ ذیل اقتباس درج کیا ہے:

''اقبال نے آہنگ سے ایک اور کام لیا ہے۔ ان کی طویل اور مشہور نظموں کے مختلف بندوں کو لیجیے۔ ہر بند میں ایک ایک نیا موضوع ہے۔ مثلاً ''مسجد قرطبہ'' کو لیجیے۔ پہلا بند زمان و مکان سے متعلق ہے۔ دوسرا عشق کی ابدیت پر مشتمل ہے۔ تیسرا فن کے دوام کا ذکر کرتا ہے۔ چوتھا اور پانچواں مرد کامل پر محیط ہے، اس طرح دوسرے بند بھی ہیں۔ اگر انھیں علیحدہ کر دیں تو بآسانی 'بال جبریل' کی غزلوں میں شامل ہو جائیں گے اور اگر ان کا عنوان قائم کر دیں تو کئی نظمیں بن جائیں گی لیکن طویل نظموں کی تخلیق میں ان مختلف حصوں کو فکر کی باطنی تنظیم اور آہنگ کی اندرونی کیفیت سے مربوط کیا گیا ہے۔''

ڈاکٹر عبدالحق نے ''مسجد قرطبہ'' کی فکری تنظیم پر گہری نظر ڈالے بغیر ایسی باتیں لکھ دیں جن سے کلیم الدین احمد نے بآسانی من پسند نتائج حاصل کر لیے، چنانچہ یہ اقتباس نقل کر کے موصوف نے لکھا ہے:

اگر ''مسجد قرطبہ'' کے ہر بند میں ایک نیا موضوع ہے، اگر بندوں کو علیحدہ کر دیا جا سکتا ہے اور اس طرح وہ 'بال جبریل' کی غزلوں میں شامل ہو سکتی ہیں..... اگر ہر بند کا علیحدہ عنوان قائم کیا جائے اور اس طرح ''مسجد قرطبہ'' کی نظمیں بن جائیں گی۔ تو ان باتوں سے صرف ایک ہی منطقی نتیجہ نکل سکتا ہے اور وہ یہ کہ ''مسجد قرطبہ'' نظم نہیں منتشر خیالات کا مجموعہ ہے۔ مجھے معلوم نہیں فکر کی باطنی تنظیم کیا ہوتی ہے اور اس باطنی تنظیم اور ظاہری تنظیم میں کیا پراسرار فرق ہے۔ ''مسجد قرطبہ'' میں خیالات کی تنظیم نہیں، وہ ظاہری ہو یا باطنی، اگر کوئی تنظیم ہے اور اسے تنظیم کہنا غلط ہے تو وہ یہ کہ اس میں اقبال کے چند مخصوص و محبوب و محدود موضوعات ہیں اور بس۔ رہی آہنگ کی اندرونی کیفیت تو جیسے غزل کے آہنگ کی اندرونی کیفیت مختلف شعروں میں کوئی باطنی یا ظاہری تنظیم نہیں پیدا کر سکتی ہے۔ اسی طرح ''مسجد قرطبہ'' میں آہنگ کی اندرونی کیفیت، مجھے معلوم نہیں یہ اندرونی کیفیت کیا ہے۔ مختلف موضوعات اور مختلف بندوں کو مربوط نہیں کر سکتی ہے۔'' (اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۱۸۵۔۱۸۶)

''اقبال کا شعری آہنگ'' جناب عبدالحق کی ایک ریڈیو تقریر تھی جو کئی رسالوں میں شائع ہوئی اور کچھ اضافوں کے ساتھ ان کی کتاب ''اقبال کے شعری اسالیب'' میں بھی شامل ہے۔ اس میں کلیم الدین احمد کے مندرجہ بالا اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ کلیم الدین احمد نے فکر کی باطنی تنظیم اور آہنگ کی اندرونی کیفیت سے انکار کیا ہے، حالانکہ اقبال کے فکر و شعر کے رشتے کو سمجھنے میں یہ ایک کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔

(اقبال کے شعری اسالیب، صفحہ ۱۳۱)

کلیم الدین احمد کا یہ لکھنا کہ ''مسجد قرطبہ'' میں خیالات کی تنظیم نہیں ایک بے بنیاد بات ہے۔ ڈاکٹر عبدالحق کا یہ خیال بھی محلِ نظر ہے کہ ''مسجد قرطبہ'' کے بندوں کو علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح تو انسانی اعضا کو بھی علیحدہ کیا جا سکتا ہے اور ان اعضا کے نام بھی لکھے جا سکتے ہیں۔ فنی تنظیم ظاہری ہوتی ہے اور فکری تنظیم باطنی۔ آہنگ کی تنظیم کو اندرونی تنظیم کہنا بھی روا ہے لیکن ڈاکٹر عبدالحق سے کوتاہی یہ ہوئی کہ انھوں نے ''مسجد قرطبہ'' کی فکری تنظیم کا ادراک نہیں کیا، حالانکہ وہ خود معترف ہیں کہ ''فکری تنظیم سے آہنگ کی ترتیب اور تاثیر ممکن ہوتی ہے۔'' (ایضاً، صفحہ ۱۳۴)

کلیم الدین احمد نے اسلوب احمد انصاری کا یہ اقتباس بھی نقل کیا ہے کہ ''ایک دوسرے نقطۂ نظر سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس (آخری) بند میں جو نظری پس منظر ہے اسے نظم کے خارجی ماحول سے گہرا تعلق ہے...... یہ نظم کے شروع میں بھی آ سکتا تھا۔ جیسا کہ 'خضرِ راہ' میں کیا گیا ہے''...... کلیم الدین احمد نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اگر کسی نظم کا آخری بند شروع میں بھی آ سکتا ہے، خصوصاً جبکہ ایسا کرنے سے اسے ایک فطری پس منظر بھی مل جاتا ہے تو وقت کے بہاؤ پر ہیئت عمل کو مرکزِ نگاہ بنانا فنی ہوشمندی نہیں کہی جا سکتی۔'' (اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۱۸۶-۱۸۷)

یہ بات سرے سے غلط ہے کہ ''مسجد قرطبہ'' کا آخری بند شروع میں بھی آ سکتا ہے۔ آخری بند نظم کا حاصل ہے۔ اس کے شروع میں آنے کی کیا تک ہے؟ 'خضرِ راہ' اور 'ساقی نامہ' میں فطری و منظریہ شاعری کی حیثیت تمہیدی ہے۔ 'مسجد قرطبہ' کا آخری بند نظم کی تکمیل اور اس کی انتہا (Climax) ہے۔ اسلوب احمد انصاری کی ایک لغزش پر کلیم الدین احمد کی حاشیہ آرائی مغالطہ در مغالطہ ہے۔

۱۱۳۔ دیکھیے، ڈاکٹر محمد صادق کی کتاب (A History of Urdu Literature) کا باب xviii بعنوان ''محمد اقبال''

۱۱۴۔ علامہ اقبال ہمارے عظیم شاعر (ایک ناقدانہ جائزہ)...... صفحہ ۴۳۱

۱۱۵۔ ان اعتراضات پر بھی ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔ ڈاکٹر محمد صادق لکھتے ہیں:

> Iqbal's poetry, as is well known, is heavily charged with erotic diction and imagery of ghazal. The question before us is this: How does Iqbal use the language inherited from the past? Does he try to tame it to his individual requirements, or does he come under the category of poets of low vitality.

ڈاکٹر محمد صادق کے نزدیک اقبال کم تر درجے (low vitality) کے شاعر ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

> Iqbal does not try to winnow and purify the diction that has come down to him. He takes it as he found it, and uses it without much consideration of its propriety. His mind runs in grooves. His memory is stocked with a limited number of words, metaphors and similes borrowed from his predecessors, and he employs them again and again .... Iqbal does not usually mould his language to his individual use. He follows the line of least resistance, abounding in cliches, faded words, and dead metaphors.
>
> (History of Urdu Literature, P. 471-472)

ان تمام دعووں کے ثبوت میں جن الفاظ وتراکیب کا استعمال ڈاکٹر موصوف نے دکھایا ہے، وہ یہ ہیں: آئینہ (۱۹ بار) .... خاتم (۴ بار) .... نگین (۵ بار) .... بو (۸ بار) .... لالۂ صحرا (۴ بار) موج مضطر (چار بار) .... چشم بینا: دیدۂ بینا (۳+۳ بار) .... شبنم کی آرسی (۳ بار)

خاتم، نگین، بو اور شبنم کی آرسی جیسے الفاظ کے چند یا متعدد بار کے استعمال سے اور وہ بھی 'بانگِ درا' جیسے شعری مجموعے میں جو ہزاروں اشعار پر مشتمل ہے، کچھ ثابت نہیں ہوتا...... لفظ 'آئینہ' کو پسند کرنے کے باوجود اقبال نے اس کا استعمال مناسب حدود کے اندر کیا ہے۔ لالہ، موج اور نظر (چشمِ بینا، دیدۂ بینا) کے الفاظ اقبال کے فلسفے کی توضیح کرتے ہیں۔ ان کا استعمال روایتی نہیں بلکہ تخلیقی ہے۔ اقبال کے ہاں یہ استعارے اور علامتیں ہیں...... ان حقائق سے ڈاکٹر محمد صادق نے بے خبری کا ثبوت دیتے ہوئے مندرجہ بالا الفاظ کے چند یا متعدد بار کے استعمال کی بنا پر بڑے بڑے دعوے کیے ہیں وہ لایعنی اور افسوسناک ہیں۔ دعوے یہ ہیں:

(۱) اقبال تک الفاظ کی جو بندش پہنچی اس کا بھوسا اڑائے بغیر، اس کی میل صاف کیے بغیر اور اس کی معقولیت ومناسبت پر غور کیے بغیر اقبال نے اسے استعمال کیا۔

(۲) ان کا ذہن لکیروں پر چلتا ہے اور اپنے پیش رووں سے مستعار لفظوں، استعاروں اور تشبیہوں کا محدود ذخیرہ رکھتا ہے اور اقبال اسی ذخیرے کو بار بار استعمال میں لاتے ہیں۔

(۳) اقبال لکیر کے فقیر ہیں...... وہ زبان کو اپنی ضرورت کے مطابق ڈھالتے نہیں جو فرسودہ جملوں، پامال لفظوں اور مردہ استعاروں سے بھری ہوئی ہے۔

ان دعووں اور مذکورہ الفاظ کا اقبال کے اشعار میں استعمال دکھانے کے بعد ڈاکٹر موصوف اقبال کے ذخیرۂ الفاظ کے بارے میں اس حتمی رائے کا اظہار کرتے ہیں:

> It is the maid-of- all work in his vocabulary and has been worked to death.

اعتراضات کے اس لایعنی سلسلے کو جاری رکھتے ہوئے ڈاکٹر محمد صادق بالآخر اپنے اس مؤقف کا اظہار و اعلان کرتے ہیں کہ اقبال روایتی زبان کا استعمال کرتے ہیں اور اس وجہ سے ان کے افکار کی تازگی و توانائی کا بیشتر حصہ ضائع ہو جاتا ہے...... (دیکھیے، A History of Urdu Literature...... (صفحات ۴۷۲ تا ۴۸۰)

غزل کی عاشقانہ زبان کی ٹھوس مثال ڈاکٹر محمد صادق کو 'شکوہ' میں دکھائی دی جو یہ ہے:

تیری محفل بھی گئی، چاہنے والے بھی گئے — شب کی آہیں بھی گئیں، صبح کے نالے بھی گئے
دل تجھے دے بھی گئے، اپنا صلہ لے بھی گئے — آ کے بیٹھے بھی نہ تھے اور نکالے بھی گئے

آئے عشاق ، گئے وعدہ فردا لے کر
اب انھیں ڈھونڈ چراغِ رُخِ زیبا لے کر!

(دیکھیے، کتاب مذکور، صفحہ ۴۷۷)

اس میں شک نہیں کہ قوم غزل کی زبان سے مانوس تھی اور اقبال نے اس زبان سے کام لیا۔ شکوہ اور جواب شکوہ کی مقبولیت کا ایک راز یہ بھی ہے لیکن غزل کی زبان کا ایک حد تک استعمال اقبال کے نظامِ فن کا صرف ایک پہلو ہے۔ غزل کے عاشقانہ اسلوب کی اس واضح مثال پر بھی غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ابلاغ و اظہار مکمل اور بھرپور ہے اور فکر فن میں تحلیل ہو گیا ہے۔ ڈاکٹر محمد صادق 'شکوہ' ہی پر غور کرتے تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ اقبال نے زبان کا تخلیقی استعمال اسی دور سے شروع کر دیا تھا اور اسے اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال لینے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ ثبوت میں 'شکوہ' ہی کے دو بند پیش کیے جاتے ہیں:

بادہ کش غیر ہیں گلشن میں لبِ جُو بیٹھے — سنتے ہیں جام بکف نغمۂ کُو کُو بیٹھے
دور ہنگامۂ گلزار سے یکسو بیٹھے — ترے دیوانے بھی ہیں منتظرِ ھُو بیٹھے!

اپنے پروانوں کو پھر ذوقِ خود افروزی دے
برقِ دیرینہ کو فرمانِ جگر سوزی دے

قومِ آوارہ عناں تاب ہے پھر سوئے حجاز — لے اُڑا بلبلِ بے پر کو مذاقِ پرواز
مضطرب باغ کے ہر غنچے میں ہے بوئے نیاز — تو ذرا چھیڑ تو دے، تشنۂ مضراب ہے ساز

نغمے بیتاب ہیں تاروں سے نکلنے کے لیے
طور مضطر ہے اسی آگ میں جلنے کے لیے

غیر، گلشن، دیوانے، پروانے، آوارہ، بلبل، ساز اور مضراب............ سب غزل کے الفاظ ہیں لیکن یہاں بطور استعارہ استعمال ہوئے ہیں اور نئے معنی دے رہے ہیں...... غیر کا لفظ غزل میں رقیب کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن یہاں اس سے مراد مسلمانوں کی روایتی

حریف اقوام ہیں......... بادہ کش، لب جو، جامِ بکف، ہنگامۂ گلزار، ذوقِ خود افروزی، برقِ دیرینہ، فرمانِ جگر سوزی، قومِ آوارہ، عناں تاب، سوئے حجاز، بلبل بے پر، مذاقِ پرواز، بوئے نیاز، تشنۂ مضراب...... ان تراکیب میں روایت کی توسیع؛ تازہ کاری تک صاف نمایاں ہے اور سب تراکیب نئی ہوں کہ پرانی نئی معنویت کی حامل ہیں۔ اقبال نے ایک زبان وضع کر لی ہے جو ان کے مشاہدے، فکر اور وجدان سے مطابقت رکھتی ہے۔ فکر و فن کے اس امتزاج اور زبان کے تخلیقی استعمال کا مقامِ معراج 'بالِ جبریل' ہے۔ صرف دو شعر بطور نمونہ پیش کیے جاتے ہیں:

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقامِ بلند اس کا خیال عظیم
اس کا سرور اس کا شوق اس کا نیاز اس کا ناز

ڈاکٹر محمد صادق نے اُردو ادب کی تاریخ لکھی لیکن اقبال کے نظام فن کا احاطہ نہیں کیا۔ جز واجو کچھ لکھا وہ بھی غلط ہے اور ناقص ترین شعری تنقید کا نمونہ ہے۔ روایتی تنقید نگاروں کا تو اعتراض ہی اقبال کی لسانی تازہ کاریوں پر تھا۔ نئے الفاظ، نئی تراکیب، نئی تشبیہات اور نئے استعارے ان کا ہدف اعتراض بنے۔ اقبال نے متعدد استعاروں کو علامتوں کا درجہ دیا لیکن تاریخ ادب اُردو کا مصنف فن کے اس پہلو سے بے خبر ہے۔ عابد علی عابد کی "شعرِ اقبال: اقبال کے شعور تخلیق کا جائزہ" ۱۹۶۴ء میں شائع ہو گئی تھی۔ ڈاکٹر محمد صادق اس سے بے خبر رہے۔ ان کی تاریخ ادب ۱۹۸۵ء میں شائع ہوئی۔ اسی سال ڈاکٹر عبدالمغنی کی کتاب 'اقبال کا نظامِ فن' منظر عام پر آئی جس سے ڈاکٹر محمد صادق کے دعوے سوالیہ نشان بن گئے۔ اس سے پہلے بھی کلامِ اقبال کے فنی و لسانی پہلوؤں پر متعدد کتب و مقالات شائع ہو چکے تھے۔ لیکن اقبال نے جس طرح نئی تراکیب اور نئے استعارات و علامات سے اُردو شاعری کو مالا مال کیا ڈاکٹر محمد صادق اس سے پوری طرح بے خبر دکھائی دیتے ہیں۔ قاضی عبیدالرحمن ہاشمی کا پی ایچ ڈی کا تھیسس "شعریاتِ اقبال" ۱۹۸۶ء میں شائع ہوا۔ اس کا موضوع ہی اقبال کی تشبیہات، اقبال کے استعارات اور اقبال کی علامات ہیں۔ ہاشمی نے 'تشبیہاتِ اقبال کی انفرادیت' 'تشبیہاتِ اقبال کی ندرت اور فنی اوصاف'...... 'استعاراتِ اقبال کی انفرادیت' ...... 'استعاراتِ اقبال کی ندرت اور فنی اوصاف'...... 'علاماتِ اقبال کی انفرادیت، ندرت اور فنی اوصاف' کے زیرِ عنوان اقبال کی تازہ کاریوں کا جائزہ پیش کیا ہے...... ان مباحث سے ڈاکٹر محمد صادق کے دعوے غلط ثابت ہوتے ہیں۔ اقبال کا اُردو زبان کی توسیع و ترقی اور

فن شاعری کی آبیاری میں جو زبردست کردار ہے اس کا احاطہ کرنے کی استعداد ڈاکٹر موصوف کے ہاں دکھائی نہیں دیتی۔ اقبال پر ان کی تنقید کا نقش نا تمام اور ناپائدار ہی نہیں باطل بھی ہے۔ تاریخ ادب اُردو میں ایسی ناقص و گمراہ کن تنقید افسوسناک ہے۔

۱۱۶۔ ڈاکٹر محمد صادق کا مؤقف ان جملوں سے واضح ہے:

> His style is sufficiently varied. Some of his poems coruscate with imagery; Others are simple and restrained; others still, swift and racy. The best in my opinion are Aql-o-dil, Sarguzasht-e-Adam, Chand aur Sitare, Aik Sham, Shab-e-Mi,raj are better than Aik Arzu and Jugnu. The latter at best are pretty. And the same is true of his best passages and lines. There are forthright expression of his thoughts and feelings and show a delicate sense of language.

(کتاب مذکور، صفحہ ۳۸۲)

عقل و دل، سرگزشت آدم، چاند اور تارے، ایک شام، شب معراج کے سیدھے اور براہ راست اسلوب میں استعمال ہونے والی زبان کو ڈاکٹر محمد صادق نے دلکش اور پُر لطف لسانی شعور کا مظہر قرار دیا ہے۔ یہ تمام نظمیں 'بانگ درا' (خصوصاً ابتدائی ادوار) کی ہیں۔ اگر 'بانگ درا' کے دور میں اقبال صاف اور دلآویز زبان لکھنے پر قادر ہیں تو ان کے ترقی یافتہ اسالیب کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہونا چاہیے۔ نظم 'جگنو' کی چمک دمک اس وجہ سے ہے کہ اس میں 'وحدت حسن وجود' کا مضمون بیان ہوا ہے۔ زبان یہاں بھی دلکش اور پُر لطف ہے۔ 'ایک آرزو' میں تشبیہات کی چمک ڈاکٹر محمد صادق کے نزدیک دوسرے درجے کی چیز ہے جبکہ کلیم الدین احمد کے نزدیک یہی شاعری ہے۔ دونوں نقادوں نے نظم کے ماحصل کو نظر انداز کیا ہے جو آخری اشعار میں ہے:

اس خامشی میں جائیں اتنے بلند نالے　　　تاروں کے قافلے کو میری صدا درا ہو

ہر درد مند دل کو رونا مرا رلا دے
بے ہوش جو پڑے ہیں شاید انھیں جگا دے

کیا یہ سیدھا، سچا، کھرا اور براہ راست اسلوب نہیں ہے؟

۱۱۷۔ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۳۰۷

۱۱۸۔ دیکھیے A history of Urdu Literature، ...... صفحہ ۳۸۷، اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۰۰

۱۱۹۔ ڈاکٹر عبدالمغنی نے 'اقبال کا نظام فن' میں 'بالِ جبریل' کی سولہ اور 'ضرب کلیم' کی چودہ نظموں کو

لیا ہے۔..... جبکہ اسلوب احمد انصاری نے اپنی کتاب (اقبال کی منتخب نظمیں اور غزلیں) میں 'بالِ جبریل' کی چار نظموں کو مطالعے کے لیے منتخب کیا ہے اور 'ضربِ کلیم' کی تین نظموں کو۔

حسبِ ذیل قطعہ 'ضربِ کلیم' کی پیشانی پر درج ہے:

نہیں مقام کی خوگر طبیعتِ آزاد
ہوائے سیر مثالِ نسیم پیدا کر
ہزار چشمہ ترے سنگِ راہ سے پھوٹے
خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر

یہاں پیغام جس طرح شاعری بنا ہے اس کی تفہیم و تحسین کے لیے ذوقِ نظر درکار ہے۔ پروفیسر محمد منور اس پر تین صفحات لکھ کر بھی غالباً مطمئن نہ ہوئے۔ (دیکھیے، میزانِ اقبال، صفحات ۱۹۱ تا ۱۹۴) تین اشعار بعنوان 'ناظرین سے'، صفحہ ۲ پر ہیں۔ یہ اشعار فاضلین کے منتخب کردہ نہیں ہیں۔ دیکھیے کہ کس طرح زندگی آموز فکر بلند پایہ شاعری میں تحلیل ہوا ہے:

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر — تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریفِ سنگ!
یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام — میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ!
خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات — فطرت 'لہو ترنگ' ہے غافل! نہ جل ترنگ

۱۲۰-۱۲۴۔ دیکھیے، ضربِ کلیم، صفحات (بالترتیب) ۷، ۱۰، ۱۲، ۱۶، ۱۹

۱۲۵-۱۳۰۔ ایضاً، صفحات ۲۲، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۷

۱۳۱ تا ۱۴۰۔ ایضاً، صفحات ۳۵، ۴۷، ۴۹، ۵۳، ۵۷، ۶۳، ۶۷، ۷۱، ۸۱، ۸۷

۱۴۱ تا ۱۵۰۔ ایضاً، صفحات ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۴۳، ۱۷۵، ۱۸۱

۱۵۱۔ شمس الرحمن فاروقی اپنے مضمون بعنوان 'اقبال کا لفظیاتی نظام' میں لکھتے ہیں:

> "اقبال کا شاعرانہ مزاج جو شروع سے استعاراتی اور علامتی اظہار پر مائل تھا، اپنے معنوی ارتقا کی منزلیں لفظی ارتقا کی شکل میں طے کرتا رہا۔ بالِ جبریل اس کا نقطۂ عروج ہے۔ ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز میں شاعری کم ہوتی جاتی ہے اور اسی اعتبار سے کلیدی الفاظ کا وقوع اور ان کی معنویت بھی گھٹتی جاتی ہے۔ اقبال کی بہترین شاعری یعنی بالِ جبریل اس تناظر میں نہ دیکھی جائے تو یہ مسئلہ حل نہیں ہو سکتا کہ ضربِ کلیم میں ظاہری چنگی اور قوتِ بیان کی شان و شوکت کے باوجود شاعرانہ اظہار کی جگہ بیانیہ، حکیمانہ، عارفانہ جو بھی کہیے لیکن بانگِ درا اور بالِ جبریل سے مختلف اور کم کامیاب اظہار کی فراوانی کیوں ہے۔" (اقبال کا فن مرتبہ گوپی چند نارنگ، صفحہ ۱۹۳)

شمس الرحمن فاروقی نے وضاحت کی ہے کہ اقبال کے بعض کلیدی الفاظ یہ ہیں: گل،

بو، شمع، خون، تجلّی، لالہ، شاہین، شعلہ، حسن، عشق، دل اور خورشید...... شمس الرحمٰن فاروقی معترضین کے اس دعوے کو قبول کرتے ہیں کہ اقبال کی طویل یا نسبتاً طویل نظموں میں واقعاتی، بیانیہ حتّٰے کہ جذباتی تسلسل بھی نہیں...... وہ بھی ان نظموں کو خیالات پریشان (یا بہت سے بہت اقوال زرّیں) قرار دینے پر مصر ہیں اور نظمیں ماننے سے انکاری ہیں...... لیکن ان کے پاس ایک ایسا کلیہ ہے جس کے تحت ان نظموں میں وحدت اور تسلسل موجود ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''اقبال کی طویل اور نسبتاً طویل نظموں میں تسلسل اور وحدت کے ذریعے قوت دراصل ان کے لفظی دروبست کی بنا پر وجود میں آئی ہے۔'' ثبوت کے طور پر 'ذوق وشوق' کا ذکر کیا ہے۔ مزید لکھا ہے کہ 'لالہ' کا لفظ بانگ درا میں بائیس بار، بال جبریل میں اکیس بار، ضرب کلیم میں آٹھ بار اور ارمغان حجاز کے حصہ اُردو میں صرف تین بار استعمال ہوا ہے۔ فاروقی کے نزدیک بال جبریل، بانگ درا سے ایک تہائی ہے اور ضرب کلیم کے برابر ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ''اقبال کا شاعرانہ ارتقا بانگ درا سے بال جبریل تک رسمیاتی سے استعاراتی اور علامتی اظہار کی طرف ہے اور بال جبریل کے بعد سے بیانیہ، خطابیہ اور کم معنویت کے حامل اظہار کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔'' (ایضاً، صفحہ ۱۹۶)

قطع نظر اس کے کہ 'لالہ' کی علامتی حیثیت بانگ درا کے پہلے دو ادوار میں نہیں ہے اور اسے نئی معنویت پہلی بار نظم 'بلاد اسلامیہ' میں ملتی ہے۔ (دیکھیے، شعر اقبال از عابد علی عابد، صفحہ ۳۰۱) یہ بات درست ہے کہ اقبال کا استعاراتی و علامتی اظہار بال جبریل میں اپنے عروج پر ہے، لیکن شمس الرحمٰن فاروقی نے ایک ناقابل تردید حقیقت کو اُلٹا دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال کی نئی معنویت نے نئے لفظیاتی دروبست کو وضع کیا ہے۔ 'ذوق وشوق' کے بارے میں فاروقی لکھتے ہیں کہ ''میں اس کی بڑائی اس کے موضوع میں نہیں دیکھتا۔'' (ایضاً صفحہ ۱۹۵) ان کی تنقید یہاں سے مجروح ہوتی ہے۔ نظم کا موضوع وعنوان 'ذوق وشوق' ہی ایک اشارہ ہے اس بات کا کہ اقبال کا کثیر وعمیق وجدانی وقلبی لگاؤ جو حضور رسالت مآبؐ کی ذات اقدس سے ہے وہ لفظیاتی دروبست کی نئی بلندیوں کو چھوئے گا۔ ذکر اس ذات گرامی کا اور بیان اقبال کا ہو تو وہ لفظی دروبست وجود میں کیوں نہیں آئیں گے جو آئے ہیں۔

'ضرب کلیم' کی بیشتر مختصر نظمیں دانش وحکمت کا شاہکار ہیں۔ ان میں جذبے سے زیادہ دانش کارفرما ہے اور لہجہ برانہ ہے۔ اگر ان نظموں میں 'مسجد قرطبہ'...... 'ذوق وشوق' ...... اور 'ساقی نامہ' جیسی شاعرانہ کشادہ نہیں ہے اور اظہار براہِ راست ہے تو یہ

فطری بات ہے اور موضوع سے مطابقت رکھتی ہے۔ اس اعتبار سے بالِ جبریل کی متعدد منظومات، 'مُلا اور بہشت'...... 'دین و سیاست'...... 'لہو'...... 'پرواز'...... 'شیخ مکتب سے'...... 'فلسفی'...... 'باغی مرید'...... 'ہارون کی آخری نصیحت'...... 'ماہر نفسیات سے' اور 'یورپ' کو بآسانی ضربِ کلیم میں شامل کیا جاسکتا ہے، نیز "محراب گل افغان کے افکار" (ضربِ کلیم) اور "مُلا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض" (ارمغانِ حجاز) کو بالِ جبریل کا حصہ بنایا جاسکتا ہے۔ کہنا یہ ہے کہ جیسا موضوع ہوتا ہے ویسا ہی اسلوب اختیار کیا جاتا ہے اور اگر بالِ جبریل کی طویل یا نسبتاً طویل نظموں اور غزلوں میں اقبال کا شاعرانہ اظہار کامیاب ہے تو یہ اظہار ضربِ کلیم نیز ارمغانِ حجاز میں بھی کامیاب ہے۔

۱۵۲۔ یہاں کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

(۱) "ظاہر ہے کہ دانتے کی ڈوائن کومیڈی کے مقابلے میں جاوید نامہ ایک مفلس کا چراغ معلوم ہوتا ہے۔" (اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۵۲)

(۲) "Shelley نے بھی کارِ جہاں بے ثبات کہا ہے لیکن اس کے بیان میں ایک حسن کاری ہے جو اقبال کے شعر میں نہیں۔" (ایضاً صفحہ ۱۹۰)

(۳) "اور یہ دیکھیے شیکسپیئر کس طرح سلسلۂ روز و شب کے نقش گرِ حادثات ہونے کو بیان کرتا ہے...... یہ شاعری ہے۔" (ایضاً، صفحات ۱۹۰۔۱۹۱)

(۴) "(ہوپکنس The Windhover) کے مقابلے میں اقبال کی شاہین پھیکی اور بے رنگ معلوم ہوتی ہے۔" (ایضاً، صفحہ ۳۵۳)

(۵) "ملٹن کے شیطان نے خدا سے جنگ کی تھی اور اس کی فوج کو شکست دی تھی...... جو اس کے بہکانے میں آ جاتی ہیں۔ اقبال میں یہ سب کچھ نہیں۔" ....(ایضاً، صفحات ۳۸۵، ۳۰۱)

جاوید نامہ کو ڈوائن کومیڈی کے مقابلے پر مفلس کا چراغ وہی شخص کہہ سکتا ہے جو اسلامی و انسانی فکر و نظر اور اقدار کو لایعنی تصور کرتا ہو اور فکر و فن کی تنقید کے ضمن میں ذہنی افلاس میں خود مبتلا ہو...... اقبال کا شعر: آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر/ کارِ جہاں بے ثبات! کارِ جہاں بے ثبات! میں اگر کلیم الدین احمد کو حُسن کاری دکھائی نہیں دی تو قصور کس کا ہے؟ شیکسپیئر نے سلسلۂ روز و شب کو اگر نقش گرِ حادثات کہا ہے اور وہ شاعری ہے تو شاعری اقبال کے ہاں بھی ہے۔ شیکسپیئر اور اقبال دونوں بڑے فنکار ہیں لیکن اقبال کے ہاں فن کے ساتھ ایک عمیق و بلند نظامِ افکار بھی ہے اور شیکسپیئر پر اقبال کی فوقیت اسی وجہ سے ہے۔ ہاپکنس کا شکرا جو کرتب دکھاتا ہے، کلیم الدین احمد اسی پر مرمٹے ہیں۔ ان کی نگاہ اس پیغام پر نہیں گئی جو استعمار و سامراج کی

شکارِ ملّت کے لیے اس علامتی نظم میں اقبال نے دیا ہے۔ ہوپکنس خود کشمکش اور تضاد کا شکار ہے۔ بقول کلیم الدین اس نے دنیا ترک کی لیکن وہ دنیا کو ترک نہ کر سکا۔ ایسا شخص دنیا کو کیا پیغام دے سکتا ہے۔

اقبال نے ابلیس کی خدا سے جنگ نہیں کرائی اور ابلیسی فوج سے خدا کو شکست نہیں دلائی اور آدم حوا کے بہکنے کا الزام تنہا حوا پر نہیں رکھا، اس لیے وہ ملٹن سے کم تر ہو گئے...... اگر اقبال ابلیس سے وہ سب کچھ کراتے جو ملٹن نے شیطان سے کرایا تو معترضین ومخالفین کے ہاتھ ایک عدد پکا ثبوت لگ جاتا کہ علامہ اقبال کے خیالات غیر اسلامی ہیں کہ ان کی رو سے قادرِ مطلق خدا ابلیسی فوج کا مقابلہ نہ کر سکا اور ہار گیا۔

کلیم الدین احمد چلے تھے اقبال کے فن کا مطالعہ کرنے لیکن اعتراضات زیادہ تر فکرِ اقبال پر کیے اور وہ بھی غلط کیے۔ اقبال، ملٹن کی پیروی میں، شیطان کی عظمت و ہیبت کیوں بیان کرتے۔ اقبال کے ہاں ابلیس متکبرانہ گفتگو کرتا ہے۔ (دیکھیے ابلیس کی مجلسِ شوریٰ) یہ بات قرآنِ حکیم سے مطابقت رکھتی ہے، تاہم قرآن اور اقبال دونوں کے مطابق ابلیس انسان کا حریف ہے نہ کہ خدا کا۔ اقبال عظمتِ انسان کے قائل ہیں۔ اقبال کے ہاں برتر انسان ہے نہ کہ ابلیس۔ پیامِ مشرق کی نظم تسخیرِ فطرت میں میلادِ آدم، انکارِ ابلیس، اغوائے آدم، آدم از بہشت بیروں آمدہ می گوید اور صبحِ قیامت کا بیان ہے اور انسان بالآخر ابلیس کو اپنے آگے سجدے پر مجبور کر دیتا ہے۔

یورپ کے چھوٹے بڑے شاعروں کے مقابلے پر اقبال کے فکر و فن کا مجموعی مطالعہ پیش کرنے کے بجائے کلیم الدین احمد اکثر جزوی باتیں لے کر پہلو سے وار کرتے ہیں اور جن نظموں کی خود تعریف کی ہے انگریزی نظموں کے مقابلے پر ان کے بعض اشعار کی بھی تنقیص کی ہے۔ 'ایک آرزو' کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "کیسی حسین اور دلفریب ہیں یہ تصویریں۔ کوہسار کی دلکشی کا اس سے زیادہ کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ 'پانی بھی موج بن کر اُٹھ اُٹھ کے دیکھتا ہو'...... اور یہ تشبیہ: 'جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو' بھی کیسی نئی اور جاذبِ نظر ہے۔ پھر یہ تصویریں مرئی بھی ہیں اور سمعی بھی ہیں۔"...... مزید لکھا ہے کہ "سادگی اور دلفریب سادگی، ترنم، موثر ترنم ہر ہر لفظ میں موجود ہے۔" (ایضاً، صفحات ۳۰۷، ۳۰۸)

لیکن اقبال کی کوئی نظم کسی انگریز شاعر کی ملتی جلتی نظم سے بہتر کیسے ہو سکتی ہے............ چنانچہ کلیم الدین احمد کے نزدیک 'ایک آرزو' Yeats کی نظم (The lake isle of inn is free) کا مقابلہ نہیں کر سکتی، اس لیے کہ Yeats ایک پکار سنتا ہے اور اس پکار کے سامنے اقبال کے پہلے دو شعر پھیکے معلوم ہوتے ہیں۔ (ایضاً، صفحات ۳۰۸، ۳۱۰)

شعری تنقید کا یہ کونسا طریقہ ہے؟ کسی نظم کا مطالعہ بحیثیت مجموعی کیا جاتا ہے اور دو نظموں کا موازنہ ان کے کلی تاثر کے ساتھ ہوتا ہے بشرطیکہ موضوع ایک ہو۔ ان دو نظموں کے موضوعات مختلف ہیں۔ 'ایک آرزو' کا موضوع وہ نہیں ہے جو کلیم الدین احمد نے سمجھا ہے۔ اس کا انکشاف نظم کے پہلے دو اشعار سے نہیں آخری دو اشعار سے ہوتا ہے۔ کسی نظم کے پہلے دو اشعار کا موازنہ کسی دوسری نظم کے آخری اشعار سے کرنے کی آخر تک کیا ہے؟ دیکھنا یہ چاہیے کہ 'ایک آرزو' کے پہلے دو اشعار نظم کے ارتقا اور نقطۂ عروج (climax) کے تناظر میں عمدہ و موثر تمہید کا کام دے رہے ہیں یا نہیں۔ اشعار یہ ہیں:

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یارب!   کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو
شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا   ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو

اپنے مقام پر یہ اشعار عمدہ کامیاب اور موثر ہیں۔ اقبال کی یہ نظم ۱۹۰۲ء کی ہے اور Yeats کی نظم سے بہتر ہے، خصوصاً اس اعتبار سے کہ اس کے عظیم تر مرکزی خیال تک Yeats کی رسائی نہیں ہے۔ نظم کے مقصد و موضوع کا انکشاف ان اشعار میں ہے:

اس خامشی میں جائیں اتنے بلند نالے   تاروں کے قافلے کو میری صدا درا ہو
ہر درد مند دل کو رونا میرا رلا دے
بے ہوش جو پڑے ہیں شاید انھیں جگا دے

۱۵۳۔ دیکھیے، 'اقبال اور عالمی ادب' از اول تا آخر، خصوصاً حسب ذیل مضامین:

(۱) اقبال...... ایک مطالعہ
(۲) اقبال اور دانتے
(۳) اقبال اور ملٹن
(۴) اقبال کی مختصر اردو نظمیں

۱۵۴۔ اقبال اور عالمی ادب، صفحہ ۳۳

۱۵۵۔ Thus Spoke Firaq...... صفحات ۷۶۔۷۷

۱۵۶۔ تناظر ۲، جنوری ۱۹۸۰ء، نئی دہلی۔

۱۵۷۔ فراق کی دانشوری قابل دید ہے۔ لکھتے ہیں:

"لیکن دنیا کا اور اس زمانے میں کسی بھی ملک کا خواہ وہاں کے باشندے مسلمان ہوں یا غیر مسلم ہوں.......... سیاسی انتظام، اقتصادی انتظام، صنعت و حرفت، تجارت کی ترقی اور ان کا تعلیمی نظام، بین الاقوامی مسائل کے حل اور اسی طرح کے کئی سوالات جو ہماری زندگی اور موت کے مسائل اور سوالات ہیں۔ ان اہم ترین معاملات پر آج

ہماری رہنمائی دنیا بھر کی شاعری نہیں کر سکتی۔"

کچھ آگے اقبال کے ساتھ ٹیگور، غالب، عرفی، حافظ، سعدی، کالیداس اور شیکسپیئر کے نام لکھے ہیں کہ ان کے پاس کوئی اکسیر نہیں۔ یہ درست ہے کہ اقبال کے سوا باقی شعرا کے ہاں کوئی اکسیر نہیں البتہ اقبال کے پاس ہے۔ یہی تو اقبال کا امتیاز دوسرے تمام بلند ترین شعرا پر ہے۔ ایک دلت یا شودر صنعت و حرفت اور تجارت میں کسی نہ کسی طرح کچھ ترقی کر لے بھی لے تو ہندو ذات پات میں وہ خوار و زبوں رہے گا۔ مسلمانوں کو بھارت میں جس طرح فسادات اور قتل و غارت گری کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس سے دنیا آگاہ ہے۔ اقبال کے اسلامی تصور قومیت نے برِ عظیم کے مسلم اکثریت کے علاقوں کو ہندو تسلط سے آزاد کیا اور پاکستان قائم ہوا۔ یہ مسئلہ مسلمانوں کی زندگی اور موت کا مسئلہ تھا۔ اب اگر ایک سیاسی مفکر کے طور پر فراق کو اقبال کا نام کسی انسائیکلو پیڈیا میں نہیں ملتا تو اس سے کیا فرق پڑتا ہے۔ کیا ٹیگور کو اقبال سے بڑا شاعر قرار دینے کے لیے یہ دلیل کوئی وزن رکھتی ہے کہ اقبال کو نوبل انعام نہیں ملا؟ حقیقت صرف اتنی ہے کہ موت کے شاعر کو نوبل پرائز ملا جبکہ زندگی کے شاعر کو اس سے محروم رکھا گیا۔

انسانی زندگی اور موت کے مسائل پر شعرا میں سے اقبال کی رہنمائی بے مثال ہے۔ Thus Spoke Firaq میں فراق نے اپنی ہی ساٹھ سالہ پختہ و مستقل رائے پر خطِ تنسیخ پھیرتے ہوئے اقبال کو میر، غالب، انیس، شیکسپیئر، ملٹن، ورڈز ورتھ، کیٹس، شیلے، ہومر، ورجل، دانتے، گوئٹے، ٹالسٹائی، برکے، بیکن اور کالیداس سب بڑے شعرا سے کم تر (Inferior) ٹھہرایا ہے۔ تعصبات سے قطع نظر فراق کا اقبال کو فقط شاعر سمجھنا انھیں غلط راہ پر ڈال دیتا ہے۔ اقبال کے نظریے سے خوف زدہ فراق نہ ان کے موضوع سے انصاف کرتے ہیں نہ اسلوب سے۔ مذکورہ جملہ شعرا میں وہ بات ہی نہیں جو اقبال میں ہے۔ اقبال مسلمانوں اور غیر مسلموں سب کو آڑے ہاتھوں لیتے ہیں اور انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے جملہ اہم ترین معاملات پر ہماری بہترین رہنمائی کرتے ہیں۔

فراق نے اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے وسیع و آفاقی عمل کو ہندو نشاۃِ ثانیہ کا ردِ عمل اور ایک ہندوستانی مسئلہ قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ "اقبال نے جب ہوش سنبھالا تو دنیا بھر میں اور خود ہندوستان میں بھی ہندو تہذیب اور ہندو کلچر کی نشاۃِ ثانیہ کا زمانہ تھا۔ انھوں نے اپنے کو ہندو تہذیب اور ہندو نظریات کی عالم گیر شہرت سے گھرا ہوا پایا۔ اگر ہندو قوم یا ہندو تہذیب مٹ چکی ہوتی اور ان کا کوئی نام لیوا نہ رہتا تو وہ اتنے پریشان نہ ہوتے اور ان کے اندر ایک حریفانہ ہمک نہیں اٹھتی۔" (تناظر ۲، صفحات ۱۸۔۱۹) فراق نے یہ نہیں لکھا کہ ہندو نشاۃِ ثانیہ کا ایک اہم اور

نمایاں پہلو مسلم دشمنی تھا اور ہندی مسلمانوں کو دبوچ لینا ان کے مقاصد و نظریات میں شامل تھا۔ اقبال نے ہوش سنبھالا تو ہندو مسلم متحدہ قومیت کا پرچار کیا لیکن تقسیم بنگال کے خلاف ہندوؤں کی شورش سے سوچ میں پڑ گئے۔ اس کے باوجود ایک وسیع اسلامی و انسانی نصب العین اختیار کرتے وقت اقبال نے ہندو تہذیب کو للکارنا ضروری خیال نہیں کیا۔ انھوں نے حریفانہ اہمیت دی تو مغرب کی مادہ پرستانہ تہذیب کو۔ اس کا ثبوت مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل ہے۔

فراق نے اسی مضمون میں اقبال پر مسلم سامراج کی حمایت کا الزام لگایا ہے۔ اس الزام کا جائزہ اپنے مقام پر لیا گیا ہے۔ لیکن فراق جس ہندو نشاۃِ ثانیہ کی عالمگیریت کی بات کرتے ہیں وہ اب سنگھ پریوار کی شکل میں مرتکز ہو گئی ہے۔ انسانیت کے لیے اس میں کیا خیر ہے فراق نے وضاحت نہیں کی۔ سنگھ پریوار میں راشٹریہ سیوک سنگھ شامل ہے جس کی مذمت خود فراق نے کر دی ہے لیکن کیا وشوا ہندو پریشد مسلم دشمنی میں کسی سے پیچھے ہے؟ بابری مسجد کو منہدم کرنے میں کون پیش پیش تھا؟ اور معاً بعد بمبئی میں مسلمانوں کی قتل و غارت میں ہندوتوا کے ماسوا کس کا ہاتھ تھا۔ بعد میں گجرات میں یہ گھناؤنا کھیل کیسے کھیلا گیا؟

۱۵۸۔ 'اقبال کچھ مضامین' مرتبہ انجمن ترقی اُردو ہند، نئی دہلی، صفحہ ۱۱۱

'اقبال کچھ مضامین' میں شامل جگن ناتھ آزاد کا مضمون بعنوان "اقبال کی شاعری میں اختلافی پہلو" اقبال پر فراق کے اعتراضات کے تناظر میں بھی قابلِ مطالعہ ہے۔ ہندوتوا کی حمایت سے قطع نظر بقول آزاد 'فراق گورکھپوری اقبال کے فکر پر آج بھی جب اعتراض کرتے ہیں تو وہ دراصل مجنوں گورکھپوری ہی کی کہی ہوئی باتیں دہراتے ہیں۔" (صفحہ ۱۰۹) مجنوں کے اعتراضات اور ان کے جائزے کے لیے دیکھیے: اقبال دشمنی ایک مطالعہ

۱۵۹۔ ڈاکٹر عبدالمغنی کے نزدیک ادبیاتِ عالم کے تقابلی مطالعے کے دو بنیادی عوامل ہیں۔ (۱) مختلف ادبیات کا ایک کلی تناسب اور اس کی روشنی میں مختلف ادبی نمونوں کے مراتب کی نسبت معلوم کرنا۔ (۲) متقابل ادبی تخلیقات کی اندرونی ترکیب کا تنقیدی تجزیہ کر کے ایک عالمی معیار کا تعین۔ ڈاکٹر موصوف مواد و ہیئت کی عضویت کے تسلیم کیے جانے کا ذکر کر کے ادبی تخلیق کو ان دو سوالات کے تناظر میں دیکھتے ہیں:

الف: اس تخلیق کا موضوع کیا ہے؟

ب: اس موضوع کو کس اسلوب سے ادا کیا گیا ہے؟

اس آفاقی معیارِ ادب پر اقبال کی شاعری کو پرکھتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اقبال کا فنی مسئلہ ان کی صف کے دوسرے تمام عالمی شعرا کے مقابلے میں سب سے زیادہ پیچیدہ اور دشوار تھا۔ سائنسی و صنعتی ترقیات اور سیاسی و معاشی تحریکات نے پرانی دنیا کے پورے نظام کو تہ و بالا کر

کے ایک نئی دنیا کے پیچ در پیچ اور رنگ برنگ مسائل کھڑے کر دیے تھے۔ اقبال نے عالم انسانیت کی تشکیل جدید کے وسیع وو زنی اور وقت کے دھاروں کے خلاف اسلام کے مرتب وجامع نظریۂ حیات وکائنات کے نصب العین کو اپنایا اور اپنی شاعری کو اس کی تعمیل کا ایک وسیلہ قرار دیا۔ اس طرح اسلامی نظامِ زندگی کے احیا اور اس کے ذریعے انسانیت کی تشکیل جدید کی دوہری مشقت اقبال کے ذہن پر پڑی۔ اس کے علاوہ اپنے دور کی ساری پیچیدگیاں ان کا مواد تھیں۔ اس جملہ مواد اور تمام تر تفکر کو اقبال نے شعری وجود عطا کیا، اس طرح کہ تصورات استعارات میں ڈھل گئے۔ کلامِ اقبال میں مواد وہیئت کی عضویت کمال درجے پر ہے اور دقیق سے دقیق نیز ثقیل سے ثقیل خیالات کو بھی شعری تمثیل و ترنم اور ایمائیت ولطافت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

افکار کی گراں مائیگی اور وسعت نیز اصناف واسالیب کی کثرت وتنوع کے لحاظ سے اقبال کی جامعیت کا مقابلہ فارسی کا کوئی شاعر، بشمول رومی، حافظ، سعدی اور خیام، نہیں کر سکتا۔ سنسکرت کے کالیداس اور عربی کے امرأ القیس کا مقابلہ اقبال کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسے ایک تجربے کے آغاز کا موازنہ اس کے عروج سے کیا جائے۔ ٹیگور کی شاعری اقبال کے مقابلے میں ٹھوس قدریں بہت کم رکھتی ہے۔ اس کا نغمہ تھکے ہوئے ذہن کے لیے وقتی فرحت کا سامان مہیا کرتا ہے۔ ٹیگور ہمارے ذہن کو سلاتے ہیں اور اقبال جگاتے ہیں۔ تیرھویں چودھویں صدی کی اطالوی میں دانتے نے شاعری کی۔ لسانی وسائل کا مسئلہ اس کے لیے سدِ راہ تھا۔ چنانچہ شعری تجربے کی گنجائشیں اس کے لیے محدود تھیں۔ شاعری کے اعتبار سے ڈوائن کومیڈی کی سطح پر جاوید نامہ ایک فائق تر تخلیق ہے۔

سولھویں سترھویں صدی کا انگریزی شاعر ڈراما نگاری کا یقیناً عظیم ترین ماہر ہے اور کردار نگاری میں اس کا جواب نہیں، لیکن جوہرِ شاعری میں اقبال کا فن عظیم تر ہے۔ شیکسپیئر کے ڈراموں سے شاعرانہ عناصر کو نکال کر یکجا کر دیا جائے اور اس کے سانٹ شامل کر کے ایک مجموعہ تیار کیا جائے اور اس مجموعے کا موازنہ اقبال کے تمام شاعرانہ عناصر کے مجموعے سے کیا جائے تو شیکسپیئر کے شاعرانہ عناصر کا حجم اور وزن اقبال کے عناصر شعری کے مقابلے میں بہت کم نکلے گا۔ اٹھارویں انیسویں صدی کے جرمن شاعر گیٹے کے جوہر شاعری میں ایسی کوئی چیز نہیں جو اقبال کے یہاں بلند تر پیمانے پر نہ ہو، جبکہ کلامِ اقبال کی تمام اعلیٰ قدریں گیٹے کے یہاں نہیں پائی جاتیں۔

اقبال کی شاعری درحقیقت مشرقی اور مغربی ادبیات کا آفاقی پیمانے پر نقطۂ اتصال بھی ہے اور نقطۂ عروج بھی۔ (توضیح وتفصیل کے لیے دیکھیے، ڈاکٹر عبدالمغنی کا پورا مضمون بعنوان

"عالمی ادب میں اقبال کا مقام" مشمولہ "اقبال اور عالمی ادب"..... صفحات ۵۵۶ تا ۵۷۶)

۱۶۰۔ 'ترانۂ ملی' سے 'ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' تک اس ضمن میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے، اس میں سے بعض اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے
آساں نہیں مٹانا نام و نشاں ہمارا (ترانۂ ملی۔ بانگِ درا)

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی!
آملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک
بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی! (شمع اور شاعر")

نخلِ اسلام نمونہ ہے برومندی کا
پھل ہے یہ سینکڑوں صدیوں کی چمن بندی کا (جوابِ شکوہ")

کتابِ ملتِ بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
خلیل اللہ کے دریا میں ہوں گے پھر گہر پیدا (طلوعِ اسلام۔ بانگِ درا)

روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں!
آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب!
عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب (مسجدِ قرطبہ۔ بالِ جبریل)

ابلیس (اپنے مشیروں سے)

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
جانتا ہے، جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں، اسلام ہے (ابلیس کی مجلسِ شوریٰ۔ ارمغانِ حجاز)

☆......☆......☆

پانچواں باب

اختتامیہ

اُردو شاعری کے معروف دبستان اور نامور شعرا ایک دوسرے کے خلاف معرکہ آرا رہے ہیں۔ زبان و بیان کی کسی غلطی کی نشاندہی کر کے حریف کو پچھاڑنے کا عمل ہی روایتی تنقید کا پسندیدہ رجحان تھا۔ اہلِ زبان کے نزدیک اہلِ پنجاب کسی شمار قطار میں نہیں تھے اور ان کی اُردو پر نکتہ چینیاں کرنا مادری زبان کے تفاخر و زعم کا نتیجہ تھا۔ بیسویں صدی کے اوائل میں کلامِ اقبال پر حکیم برہم کے اعتراضات اسی سلسلے کی توسیع تھے۔ 'تنقیدِ ہمدرد' نے ''سے'' — ''کو'' — اور ''نے'' کے استعمال پر فاضلانہ بحث کی جس سے اہلِ پنجاب کے علاوہ اہلِ زبان نے بھی استفادہ کیا لیکن اقبال پر ان کے اکثر اعتراضات غلط تھے۔ اقبال نے جو جواب لکھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس وقت بھی برتر لسانی شعور رکھتے تھے۔

'بانگِ درا' کے خلاف جوش ملسیانی کا کتابچہ اور 'بالِ جبریل' کے ردِ عمل میں سیماب اکبر آبادی کا مضمون ان اعتراضات کا نقطۂ عروج تھا۔ ملسیانی کے بیشتر اعتراضات کو سراج لکھنوی نے مسترد کر دیا اور سیماب کا توڑ اثر لکھنوی نے کیا۔ اہلِ زبان کے مقابلے پر اہلِ زبان ہی کی حمایتِ اقبال ایک نیا منظر نامہ تھا۔ بیسویں صدی کے آخری عشروں تک صورتِ حال یہ ہو گئی کہ جو علاقے کلامِ اقبال پر اعتراضات کرنے میں پیش پیش تھے انھی علاقوں کے ماہرینِ شعریات و لسانیات نے اقبال کی تخلیقی زبان کے رموز منکشف کیے اور یہاں وہاں ہر جگہ اقبال کی شعری و لسانی عظمت نے خود کو منوا لیا۔ ماہر

روایتی نقاد روزمرّہ، محاورہ، تذکیر و تانیث، الفاظ کے دروبست اور مضمون کی صفائی کو اہم خیال کرتے تھے۔ وہ لکیر کے فقیر تھے اور روایتی شاعری کو حتمی و دوامی سمجھتے تھے۔ نئی تشبیہات، نئے استعارات اور نئے علائم ان کے نزدیک شجرِ ممنوعہ تھے۔ افکارِ تازہ

سے مانوس ہونا بھی ان کے لیے محال تھا۔ جو حقیقت ان کے شعوری دائرے سے باہر رہی وہ یہ تھی کہ تازہ و وسیع افکار تازہ و وسیع زبان کے متقضی ہوتے ہیں اور بڑی شاعری اپنا لسانی قالب خود تیار کرتی ہے۔ روایتی مضامین کے لیے روایتی زبان ٹھیک تھی۔ اقبال نے روایت سے رشتہ برقرار رکھتے ہوئے اپنے مقاصد کے تحت نئی زبان بھی وضع کی۔ ان کی زبان روایت و انفرادیت کا امتزاج ہے۔ میر کا شعری تجربہ نسبتاً سادہ تھا۔ غالب کا تہ دار و دبیز تھا اور اقبال کا دشوار تر اور پیچیدہ تر تھا۔ وہ شرق و غرب میں پھیلی ہوئی ملّتِ اسلامیہ کی بیداری چاہتے تھے۔ اسلام کی ابدی حقائق کی تفسیر اور انسانیت کی اعلیٰ اقدار کا فروغ ان کے مقاصدِ شعری میں شامل تھا۔ وہ ایک مربوط نظامِ افکار و اقدار رکھتے تھے۔ ماضی و حال کے علاوہ ان کی نظر مستقبل پر تھی۔ ٹھوس حقائق کو عمدہ شعری پیکر میں ڈھال دینا ایک مشکل اور محال کام ہے۔ اقبال اس مشکل سے نہ صرف عہدہ برآ ہوئے بلکہ ایسا شعری کارنامہ سرانجام دیا جو اپنی مثال آپ ہے۔

جس طرح قدیمیوں کی تان اس بات پر ٹوٹتی تھی کہ اقبال نے ویسی شاعری کیوں نہیں کی جیسی عہدِ زوال میں ہوئی، اسی طرح جدیدیوں نے شور مچایا کہ اقبال نے انگریزی شاعری کے اصول و مسلمات سے انحراف کیا ہے۔ کہیں خارجی تسلسل کے فقدان کی بنا پر اور کہیں پیغمبری و خطابت کی موجودگی کے باعث اقبال کی شاعری کو شاعری ماننے سے انکار کر دیا گیا۔ اقبال فارسی، عربی اور اُردو کے شعری اسالیب و کمالات کے وارث تھے۔ انگریزی شاعری پر بھی ان کی نظر گہری تھی اور انگریزی اسالیب سے بھی انھوں نے کام لیا۔ اقبال شعری اسالیب کے اعتبار سے بھی شرق و غرب کے جامع ہیں تاہم جیسی شاعری اقبال کو کرنا تھی اس کے نمونے مغربی شاعری میں موجود نہیں تھے۔ اقبال کا مقصد اور نظریہ منفرد اور ممتاز تھا۔ وہ انگریزی شاعری کو معیار بنا لیتے تو خیالِ عظیم اور مقامِ بلند سے محروم رہتے۔ انھوں نے دنیا کی بہترین شعریات سے استفادہ کیا لیکن کسی ایک خانے میں اسیر نہ ہوئے۔ ترکیب بند کا رواج فارسی شاعری میں تھا۔ یہ صنف فارسی سے اُردو میں آئی۔ اقبال کی بیشتر طویل نظمیں ترکیب بند میں ہیں۔ ترکیب بند کی فارسی روایت کو نظر انداز کر کے کلیم الدین احمد

نے اقبال کی طویل نظموں کو بھی انگریزی کسوٹی پر کسنا چاہا۔ موصوف کے نزدیک پیغمبری اور انسانیت کی نجات فضول باتیں ہیں اور ان عناصر نے اقبال کو بہت اچھا شاعر نہ بننے دیا۔ اب ایسے نقادوں کو لاکھ سمجھائیں کہ اقبال کی بڑائی کا انحصار شعری تخلیق کے عمل اور پیغمبرانہ عناصر دونوں پر ہے وہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہوتے...... اقبال نے عمیق و بلند افکار اور اعلیٰ ترین جذبات و احساسات کو عمدہ ترین شعری پیکر میں ڈھال دیا۔ اس ضمن میں دنیا کا کوئی شاعر اقبال کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ معجزۂ فکر و فن کا یہ ظہور عصرِ حاضر کا ایک اہم اور بڑا واقعہ ہے۔

☆......☆......☆

کتابیات

○ کتبِ اقبال

- ابتدائی کلامِ اقبال، بہ ترتیبِ مہ و سال، مرتبہ گیان چند، شائستہ پبلشنگ ہاؤس، کراچی، ۱۹۸۸ء
- ارمغانِ حجاز، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع ہفتم، جون، ۱۹۵۹ء
- اسرار و رموز، شیخ مبارک علی، لاہور، بار پنجم، ۱۹۵۹ء
- اسرارِ خودی، (فراموش شدہ ایڈیشن)، مرتبہ شائستہ خان، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۹۳ء
- اقبال بنام شاد، مرتبہ محمد عبداللہ قریشی، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء
- اقبال جہانِ دیگر، مرتبہ، محمد فرید الحق، گردیزی پبلشرز، کراچی، ۱۹۸۳ء
- اقبال کے حضور، مرتبہ سید نذیر نیازی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، اشاعتِ دوم، ۱۹۸۱ء
- اقبال کے نثری افکار، مرتبہ عبدالغفار شکیل، انجمنِ ترقی اُردو (ہند)، دِلّی، ۱۹۷۷ء
- اقبال نامہ (حصہ اوّل)، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۴ء
- اقبال نامہ (مجموعۂ مکاتیبِ اقبال)، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء
- اقبال نامہ (مجموعۂ مکاتیبِ اقبال)، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، علی گڑھ، طبعِ نو، ۲۰۰۵ء
- اقبال نامے، مرتبہ ڈاکٹر اخلاق اثر، مدھیہ پردیش اُردو اکادمی، بھوپال، بار سوم، ۲۰۰۶ء
- اقبال، بر سرِ اسرارِ خودی، مشمولہ وکیل، امرتسر، ۹ رفروری ۱۹۱۶ء
- انوارِ اقبال، مرتبہ بشیر احمد ڈار، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبعِ دوم، ۱۹۷۷ء
- باقیاتِ اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی، ترمیم و اضافہ محمد عبداللہ قریشی، آئینۂ ادب، لاہور، بار سوم، ۱۹۷۸ء
- بالِ جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبعِ سیزدھم، ۱۹۶۳ء
- بانگِ درا، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۲۶واں ایڈیشن، ۱۹۶۹ء
- پس چہ باید کرد مع مسافر، شیخ مبارک علی، لاہور، طبعِ چہارم، ۱۹۵۸ء
- پیامِ مشرق، شیخ مبارک علی، لاہور، طبعِ ہشتم، ۱۹۵۴ء

- تاریخِ تصوف، مرتبہ صابر کلوری، مکتبۂ انسانیت، لاہور، ۱۹۸۵ء
- جاوید نامہ، شیخ مبارک علی، لاہور، طبع چہارم، ۱۹۵۹ء
- خطوطِ اقبال، مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، مکتبۂ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۷۶ء
- زبورِ عجم، احسن برادرز، لاہور، طبعِ ہفتم، ۱۹۵۹ء
- ضربِ کلیم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبعِ یازدھم، ۱۹۶۳ء
- علم الاقتصاد، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء
- کلیاتِ اقبال اُردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعتِ ہشتم، ۱۹۸۹ء
- کلیاتِ اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعتِ پنجم، ۱۹۸۵ء
- کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال (متروک اُردو کلام)، مرتبہ ڈاکٹر صابر کلوروی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء
- گفتارِ اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل، ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، لاہور، ۱۹۶۹ء
- مطالعۂ بیدل، فکرِ برگساں کی روشنی میں، ترتیب و ترجمہ: ڈاکٹر تحسین فراقی، یونیورسل بکس، لاہور، ۱۹۸۸ء
- مقالاتِ اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی، آئینۂ ادب، لاہور، باردوم، ۱۹۸۸ء
- مقالاتِ اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی ۔ محمد عبداللہ قریشی، آئینۂ ادب، لاہور، باردوم، ۱۹۸۸ء
- مکاتیبِ اقبال بنام خان نیاز الدین خان، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء
- مکاتیبِ اقبال بنام خان نیاز الدین خاں، مع حواشی و تعلیقات، مرتبہ عبداللہ ہاشمی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع دوم ۲۰۰۶ء
- مکاتیبِ اقبال بنام گرامی، مرتبہ محمد عبداللہ قریشی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع دوم، ۱۹۸۱ء
- مکاتیبِ اقبال بنام گرامی، مرتبہ محمد عبداللہ قریشی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع دوم، ۱۹۸۱ء

- مکتوباتِ اقبال، مرتبہ سید نیازی، اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۵۷ء
- ملفوظاتِ اقبال، مرتبہ (مع حواشی و تعلیقات)، ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء

English Book

(Allama Iqbal)

- Discourses of Iqbal, Edited by Shahid Hussain Razzaqi, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2nd Edition: 2003.
- Letters and Writings of Iqbal, Compiled and Edited by B.A. Dar, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2nd Edition, 1981.
- Letters of Iqbal to Jinnah, Foreword by Quad-i-Azam Mohammad Ali Jinnah, Al-Faisal, Lahore, 2002.
- Letters of Iqbal, Compiled and Edited by Bashir Ahmed Dar, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1978.
- The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Edited and annotated by M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986.
- Speeches, Writings and Statements of Iqbal, Compiled and Edited by Latif Ahmed Sherwani, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 5th Edition 2005.
- Stray Reflections, Edited with a foreword: Dr. Javid Iqbal, Allama Iqbal's Note Book, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2nd Edition, 1992.
- The Development of Metaphysics in Persia, Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2004.
- Thoughts and Reflections of Iqbal, Syed Abdul Vahid, Edited with Notes, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1964

☆......☆......☆

○ اُردو کتب و مقالات

- آسی ضیائی، کلامِ اقبال کا بے لاگ تجزیہ، الخدمت، لاہور، ۱۹۵۷ء
- آصف جاہ کاروانی، ڈاکٹر، اقبال کا فلسفۂ خودی، اُردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۷۷ء
- آل احمد سرور (مدیر)، اقبالیات، شمارہ ۱، ستمبر ۱۹۸۱ء، اقبال انسٹی ٹیوٹ، سرینگر،
- آل احمد سرور (مرتب)، اقبال اور اُردو نظم، اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر، ۱۹۸۶ء
- آل احمد سرور (مرتب)، اقبال اور تصوف، اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر، ۱۹۸۰ء
- آل احمد سرور (مرتب)، اقبال اور مغرب، اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر، ۱۹۸۱ء
- آل احمد سرور، اقبال کے مطالعے کے تناظرات، کشمیر یونیورسٹی، سرینگر، ۱۹۷۸ء
- آل احمد سرور، دانشور اقبال، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۹۴ء
- آل احمد سرور، عرفانِ اقبال، مرتبہ زہرہ معین، اُردو اکیڈمی سندھ، کراچی، طبع دوم، ۱۹۸۳ء
- آنند نرائن ملا (مترجم)، مضامین نہرو، اُردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۴ء
- ابوالحسن ندوی، نقوشِ اقبال، مجلس نشریاتِ اسلام، ناظم آباد، کراچی چھٹا ایڈیشن، ۱۹۷۹ء
- ابوالصفا بشیر نکودری، ناقدانِ اقبال، ایسٹرن بک سٹال، لاہور، ۱۹۵۷ء
- ابوزکی، مولانا، فقہی مسالک کی حقیقت، دار العلم، لاہور، ۲۰۰۳ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، اسلام اور جدید معاشی نظریات، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، اشاعتِ ششم، ۱۹۶۹ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست، اسلامی پبلی کیشنز، لاہور، اشاعتِ ششم، ۱۹۸۲ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، اقبالیات، مرتبہ سمیع اللہ، خالد ہمایوں، مرکزی مکتبۂ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۹ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، تجدید و احیائے دین، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، نویں اشاعت، ۱۹۶۶ء

- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد پنجم، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، طبع ششم، ۱۹۷۶ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد اوّل، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، تیرھواں ایڈیشن، ۱۹۷۶ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد چہارم، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، طبع پنجم، ۱۹۷۳ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد دوم، ادارۂ ترجمان القرآن، اچھرہ، لاہور، بارھواں ایڈیشن، ۱۹۷۶ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد ششم، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، طبع چہارم، ۱۹۷۴ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیمات، جلد دوم، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، اشاعت سوم، ۱۹۶۴ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، خلافت وملوکیت، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، ۷اویں بار، ۱۹۸۲ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، مسئلہ قومیت، اسلامی پبلی کیشنز، لاہور، اٹھارویں اشاعت، ۱۹۹۶ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، مسئلہ ملکیت زمین، اسلامی پبلی کیشنز، لاہور، دسواں ایڈیشن، ۲۰۰۷ء
- اجمل کمال، اقبال شناسی یا اقبال تراشی، مشمولہ اقبالیات، مجلہ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، شمارہ جنوری مارچ ۲۰۰۷ء
- احتشام حسین، تنقید اور عملی تنقید، لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ، ۱۹۵۲ء
- احتشام حسین، روایت اور بغاوت، لکھنؤ یونیورسٹی، ۱۹۶۴ء
- احمد میاں اختر جونا گڑھی، قاضی، اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، نقش ثانی، ۱۹۶۵ء
- اختر راہی (مرتب)، اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء
- اسرار احمد، ڈاکٹر، علامہ اقبال اور ہم، مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، طبع پنجم، ۱۹۹۵ء
- اسلم انصاری، اقبال عہد آفرین، کاروانِ ادب، ملتان، ۱۹۸۷ء

- اسلوب احمد انصاری، اقبال کی منتخب غزلیں اور نظمیں (تنقیدی مطالعہ)، غالب اکیڈمی، نئی دہلی، ۱۹۶۶ء
- اسلوب احمد انصاری، مطالعۂ اقبال کے چند پہلو، کاروانِ ادب، ملتان، ۱۹۸۶ء
- اسماعیل ذبیح، ہم کارکنانِ تحریک پاکستان اب شرمندہ ہیں، مشمولہ نوائے وقت، جمعہ میگزین، ۲۸ر اگست ۱۹۹۲ء
- اصغر عباس، سرسید، اقبال اور علی گڑھ، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۸۷ء
- اطہر شاہ، سید، اقبال-فکر و فن، ادارہ تحقیقاتِ عربی و فارسی، پٹنہ، بہار، ۱۹۸۸ء
- اعجاز احمد، شیخ، مظلوم اقبال: چند یادیں چند تاثرات، شیخ شوکت علی پرنٹرز، کراچی، ۱۹۸۵ء
- افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۷ء
- افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، فروغِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء
- افتخار احمد صدیقی، مترجم، شذراتِ فکرِ اقبال، مجلسِ ترقی ادب، لاہور، طبع دوم، ۱۹۸۳ء
- افضل حق قریشی، قاضی، اقبال کے ممدوح علماء، مکتبۂ محمودیہ، لاہور، اشاعتِ دوم، ۱۹۸۷ء
- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، علامہ اقبال، تقریریں، تحریریں اور بیانات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۹ء
- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، قائداعظم: تقاریر و بیانات، جلد اوّل، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۵ء
- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، قائداعظم، تقاریر و بیانات، جلد چہارم، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۸ء
- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، قائداعظم، تقاریر و بیانات، جلد دوم، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۷ء
- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، قائداعظم، تقاریر و بیانات، جلد سوم، بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۹۸ء

- اقبال سنگھ، رہ نوردِ شوق: محمد اقبال، حیات اور کارنامے، مترجم، بسم اللہ ملک، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، س ن
- اقتدار احمد خان، صاحبزادہ، تنقیداتِ اقتدار پر نظریاتِ اقبال، ناشر صاحبزادہ اقتدار احمد خان، بریڈفورڈ، ۱۹۸۳ء
- اکبر حسین قریشی، ڈاکٹر، مطالعۂ تلمیحات واشاراتِ اقبالؒ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء
- اکبر حیدری کشمیری، اقبال کی صحتِ زبان، ناشر و مرتب: نصرت پبلشرز، لکھنؤ، ۱۹۸۸ء
- الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، مطبع ثمر آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء
- الطاف احمد اعظمی، وحدت الوجود، ایک غیر اسلامی نظریہ، قاضی پبلشرز، نئی دہلی، ۱۹۹۳ء
- الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید، دوست ایسوسی ایٹس، لاہور، ۲۰۰۳ء
- الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید، نیشنل بک ہاؤس، لاہور، ۱۹۸۶ء
- امجد سلیم علوی، (مرتب)، اقبالیات از مولانا غلام رسول مہر، مہر سنز، لاہور، ۱۹۸۸ء
- انور رومان، پروفیسر، اقبال اور مغربی فکر، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۹ء
- انور شیخ، اقبال کا نظریۂ عقل و عشق، مشمولہ لبرٹی، کارڈف (ویلز) برطانیہ، ۲۰۰۰ء
- انور شیخ، علامہ اقبال: غارتِ گرِ ملت، مشمولہ لبرٹی، کارڈف، جنوری ۱۹۹۸ء
- ایوب صابر، پروفیسر، ڈاکٹر، اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء
- ایوب صابر، پروفیسر، ڈاکٹر، اقبال دشمنی ایک مطالعہ، جنگ پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۳ء
- ایوب صابر، پروفیسر، ڈاکٹر، پاکستان میں غیر مسلموں کے حقوق، نظریہ پاکستان کونسل، اسلام آباد، س ن
- ایوب صابر، پروفیسر، ڈاکٹر، محمد سہیل عمر (مرتبین)، علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء

- ایوب صابر، پروفیسر، ڈاکٹر، معترضینِ اقبال، انٹرنیشنل اُردو پبلی کیشنز، نئی دہلی، ۲۰۰۴ء
- ایوب مرزا، ڈاکٹر، ہم کہ ٹھہرے اجنبی، دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء
- بت شکن معروف بہ جہاد سخن، موازنۂ اقبال و تاج، ادارۂ عالیہ مجددیہ، لاہور، س ن
- برکت علی گوشہ نشین، اقبال کا شاعرانہ زوال، حصہ اوّل (بانگِ درا کی خامیاں)، سیّد بک ڈپو، وزیر آباد، س ن
- برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبعِ دوم، ۱۹۹۱ء
- بشیر احمد ڈار (مرتب)، اقبال اور احمدیت، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۴ء
- بشیر احمد ڈار (مرتب)، انوارِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبعِ دوم، ۱۹۷۷ء
- تاثیر، ڈاکٹر، اقبال: فکر و فن، مرتبہ افضل حق قریشی، یونیورسل بکس، لاہور، دوسرا ایڈیشن، ۱۹۸۸ء
- تاج پیامی، صاعقۂ طور، اُردو رائٹرز گلڈ، الہ آباد، ۸۳-۱۹۸۲ء
- تحسین فراقی، ڈاکٹر، جہاتِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء
- تحسین فراقی، ڈاکٹر، علامہ اقبال اور پارلیمان کا حقِ اجتہاد، مشمولہ 'اقبالیات'، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جولائی ستمبر ۱۹۹۵ء
- تحسین فراقی، ڈاکٹر، اقبال: چند نئے مباحث، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۷ء
- تحسین فراقی، ڈاکٹر، (مرتب)، نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۲ء
- توقیر احمد خان، ڈاکٹر، شعریاتِ بالِ جبریل، نامی پریس، میرٹھ، ۱۹۹۵ء
- توقیر سلیم خان، اقبال کی شخصیت کا نفسیاتی جائزہ، ناشر: امجد حسین ملک، لاہور، ۱۹۹۱ء
- ثناء اللہ اختر، شاعرِ مشرق اور علامہ مشرقی: فکر و عمل کا تقابلی جائزہ، ایس ٹی پرنٹرز، راولپنڈی، ۲۰۰۷ء
- جابر علی سیّد، پروفیسر، اقبال ایک مطالعہ، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۵ء
- جابر علی سیّد، پروفیسر، اقبال کا فنی ارتقا، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء

- جاوید اقبال، جسٹس، ڈاکٹر، اپنا گریباں چاک (خودنوشت سوانحِ حیات)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء
- جاوید اقبال، خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، سنگِ میل پبلی کیشنز، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۸ء
- جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رُود، حیاتِ اقبال کا اختتامی دور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعتِ اوّل، ۱۹۸۴ء
- جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکارِ اقبال (تشریحاتِ جاوید)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء
- جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رُود، حیاتِ اقبال کا تشکیلی دور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعتِ سوم، ۱۹۸۵ء
- جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رُود، حیاتِ اقبال کا وسطی دور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعتِ دوم، ۱۹۸۳ء
- جاوید اقبال، ڈاکٹر، مے لالہ فام، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء
- جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رُود (علامہ اقبال کی مکمل سوانح حیات)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء
- جاوید امیر عثمانی، خطباتِ اقبال کی منہاج - ایک تجزیہ، مشمولہ 'اقبالیات'، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری مارچ ۲۰۰۱ء
- جاوید امیر عثمانی، ''خطباتِ اقبال کی منہاج - ایک تجزیہ''، مشمولہ اقبالیات، جنوری تا مارچ، ۲۰۰۱ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
- جراح (جوش ملسیانی)، ناشر ساحر ہوشیار پوری، دہلی، ۱۹۷۷ء
- جعفر بلوچ، اقبال اور ظفر علی خان، اقبال اکیڈمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۵ء
- جگن ناتھ آزاد، اقبال اور اس کا عہد، الادب، لاہور، ۱۹۷۷ء
- جگن ناتھ آزاد، اقبال اور مغربی مفکرین، مکتبۂ عالیہ، لاہور، پانچویں طباعت، ۱۹۹۴ء

- جگن ناتھ آزاد، پروفیسر، ہندوستان میں اقبالیات، مکتبہ علم و دانش، لاہور (پہلا پاکستانی ایڈیشن)، ۱۹۹۱ء
- جمیل احمد تھانوی، مولانا مفتی، ''اسلام میں اجتہاد''، مشمولہ سہ ماہی منہاج، ''اجتہاد نمبر'' مدیر و ناشر، سید محمد متین ہاشمی، امپرنٹ آفسٹ پرنٹرز، لاہور، ۱۹۸۳ء
- جمیل جالبی، پاکستانی کلچر، مشتاق بک ڈپو، کراچی، ۱۹۶۴ء
- جواہر لال نہرو، تلاشِ ہند، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۲ء
- جوش ملیح آبادی، یادوں کی برات، (اضافہ شدہ ایڈیشن)، مکتبہ شعر و ادب، لاہور، ۱۹۷۵ء
- چراغ حسن حسرت (مرتب)، اقبال نامہ، تاج کمپنی، کراچی، راولپنڈی، لاہور، س ن
- حاتم رامپوری، ڈاکٹر، تصورِ بشر اور اقبال کا مردِ کامل، بہار یونیورسٹی، مظفر پور، ۱۹۷۹ء
- حامد جلالی دہلوی، سید، اقبال اور ان کی پہلی بیوی یعنی والدۂ آفتاب اقبال، دوسرا ترمیم شدہ ایڈیشن، ناشر بیگم آفتاب اقبال، کراچی، ۱۹۹۶ء
- حامد جلالی دہلوی، سید، علامہ اقبال کی ازدواجی زندگی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۹۰ء
- حامد کاشمیری، ڈاکٹر، حرفِ راز، اقبال کا مطالعہ، ماڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ۱۹۸۳ء
- حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور نئی نسل، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۸ء
- حسن ریاض، سید، پاکستان ناگزیر تھا، شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی، اشاعتِ پنجم، ۱۹۸۷ء
- حسن نظامی ثانی، خواجہ (مرتب)، خواجہ حسن نظامی: حیات اور کارنامے، اُردو اکادمی، دہلی، ۱۹۸۷ء
- حسن نظامی، خواجہ، ''سرِ اسرارِ خودی''، مشمولہ خطیب، دہلی، ۳۰ر جنوری ۱۹۱۶ء
- حسن نظامی، خواجہ، ''کشافِ خودی''، وکیل، امرتسر، ۲۹ر دسمبر ۱۹۱۵ء

- حسین احمد مدنی، مولانا، متحدہ قومیت اور اسلام، مکتبہ محمودیہ، لاہور، اشاعتِ دوم، ۱۹۷۵ء
- حسین محمد جعفری، سیّد، ڈاکٹر (مرتّب)، اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، پاکستان سٹڈی سنٹر، جامعہ کراچی، ۱۹۸۹ء
- حسین نصر، سیّد، انٹرویو: مظفر اقبال، ترجمہ: سیّد قاسم محمود، اسلام، سائنس اور مسلمان، مشمولہ 'اقبالیات'، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری-مارچ ۲۰۰۷ء
- حسین نصر، سیّد، "اسلام اور مغرب کے چیلنج"، ترجمہ: تحسین فراقی، محمد سہیل عمر، مشمولہ روایت، لاہور، شمارہ ۵، ۱۹۸۸ء
- حفظ الرحمٰن سیوہاروی، مولانا، متحدہ قومیت اور اسلام، ماہنامہ الرشید، مدنی و اقبال نمبر، ساہیوال، ستمبر-اکتوبر ۱۹۷۸ء
- حق نواز، پروفیسر، اقبال اور لذتِ پیکار، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۴ء
- حق نواز، پروفیسر، اقبال ایوان اسمبلی میں، یونیورسل بکس، لاہور، ۱۹۸۸ء
- حمید احمد خان، پروفیسر، اقبال کی شخصیت اور شاعری، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء
- حمید نسیم، علامہ اقبال، ہمارے عظیم شاعر: ایک ناقدانہ جائزہ، فضلی سنز، کراچی، ۱۹۹۳ء
- خالد بن حسن، مولوی، "امالی غلام محمد سہیل عمر کے اعتراضات کا جائزہ"، مشمولہ ساحل، کراچی، ستمبر ۲۰۰۶ء
- خالد بن حسن، مولوی، "علامہ اقبال اور حدیث" مشمولہ علامہ اقبال کا تصوّرِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، مرتبہ: ڈاکٹر ایوب صابر۔ محمد سہیل عمر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء
- خالد حامدی (مرتّب)، تلاشِ اقبال، ادارہ شہادتِ حق، دہلی، ۱۹۸۰ء
- خالد مسعود، ڈاکٹر، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، مطبوعاتِ حرمت، راولپنڈی، ۱۹۸۵ء
- خالد ندیم، ڈاکٹر، علامہ اقبال کے ایک ناقد: ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری، مشمولہ اقبالیات، مجلّہ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جولائی۔ستمبر ۲۰۰۹ء
- خالد نظیر صوفی، اقبال درونِ خانہ، بزمِ اقبال، لاہور، طبعِ دوم، ۱۹۸۳ء

- خامنہ ای، آیۃ اللہ العظمیٰ، مترجم ڈاکٹر سید محمد اکرم، اقبال: مشرق کا بلند ستارہ، ناشر: دفترِ ثقافتی نمائندہ اسلامی جمہوریہ ایران - پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء
- خرم علی شفیق، ڈاکٹر مبارک علی: چند معروضات، مشمولہ 'اقبالیات'، مجلہ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جولائی تا ستمبر ۲۰۰۵ء
- خضر یسین، فکرِ اقبال میں منہاج کا مسئلہ، مشمولہ 'اقبالیات'، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری مارچ ۱۹۹۷ء
- خلیق انجم (مرتب)، جوش ملیح آبادی: تنقیدی جائزہ، انجمن ترقی اُردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۹۲ء
- خلیق انجم (مرتب)، ڈاکٹر، غالب کے خطوط، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ۱۹۹۳ء
- خواجہ محمد زکریا، ڈاکٹر، اقبال کا ادبی مقام، مکتبۂ عالیہ، لاہور، طبع دو، ۱۹۸۷ء
- خواجہ محمد زکریا، ڈاکٹر، اکبر الہ آبادی: تحقیقی و تنقیدی جائزہ، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۶ء
- خورشید احمد، پروفیسر، "معاشی بحران، نئے ٹیکس اور مہنگائی کا طوفان"، مشمولہ ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۲۰۱۰ء، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور
- خیابان دانائے راز، شعبۂ اُردو، پشاور یونیورسٹی، ۱۹۷۷ء
- رابرٹ بریفالٹ، تشکیلِ انسانیت، مترجم عبدالمجید سالک، مجلسِ ترقی ادب، لاہور، طبعِ سوم، ۱۹۹۴ء
- راج بہادر گوڑ، ادبی تناظر، انجمن ترقی اُردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۹۱ء
- راج بہادر گوڑ، ڈاکٹر، "علامہ اقبال، ان کا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں"، مشمولہ فکرِ اقبال (مقالات، حیدر آباد سیمی نار)، مرتبہ ڈاکٹر عالم خوندمیری۔ ڈاکٹر مغنی تبسم، ناشر: کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی، حیدر آباد، ۱۹۹۷ء
- راغب مراد آبادی (جامع و مرتب)، خطوط جوش ملیح آبادی، ویلکم بک پورٹ، کراچی، ۱۹۹۳ء

- رالف رسل، پروفیسر، اقبال اور ان کا پیغام، انجمن ترقی اُردو پاکستان، کراچی، ۱۹۹۶ء
- رام پرکاش کپور، مطالعۂ اقبال، مشمولہ کتاب نما، نئی دہلی، مئی ۱۹۹۶ء
- رحیم بخش شاہین (مرتب)، اوراقِ گم گشتہ، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۵ء
- رشید احمد صدیقی، اقبال شخصیت اور شاعری، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۶ء
- رشید احمد صدیقی، پروفیسر، گنج ہائے گرانمایہ، آئینۂ ادب، لاہور، بار پنجم ۱۹۶۴ء
- رشید احمد ندوی، اسلام میں مرکزی حکومت کا تصوّر اور اس کی معاشی اور اقتصادی ذمہ داریاں، بیاض گروپ آف پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء
- رشید الدین خان، ابوالکلام آزاد: ایک ہمہ گیر شخصیت (مرتبہ)، ترقی اُردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۸۹ء
- رشید حسن خان، تلاش و تعبیر، جمال پرنٹنگ پریس، جامع دہلی، ۱۹۸۸ء
- رشید نازکی، محمد اسد اللہ درّانی (مرتبین)، محفلِ اقبال، جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹ کلچر اینڈ لینگویجز، سری نگر، ۱۹۷۸ء
- رشیدہ بیگم، علامہ اقبال اور اُن کے فرزند اکبر، فیروز سنز، کراچی، ۱۹۹۹ء
- رشیدہ آفتاب اقبال، اقبال و آفتاب، اشارات، کراچی، ۲۰۰۲ء
- رفیع الدین ہاشمی، پروفیسر (مرتب)، اقبال بحیثیت شاعر، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء
- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال شناسی اور مخزن، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۹ء
- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، اقبال کی طویل نظمیں: فکری و فنی مطالعہ، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء
- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، اقبالیاتی جائزے، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۰ء
- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۲ء
- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، علامہ اقبال: شخصیت و فن، اکادمی ادبیاتِ پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء

- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، پوشیدہ تری خاک میں (سفرنامۂ اُندلس)، دارالتذکیر، لاہور، ۲۰۰۲ء
- رفیع الدین ہاشمی، کتابیاتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
- رفیق زکریا، ڈاکٹر، اقبال شاعر اور سیاست دان، مترجم، پروفیسر عبدالستار دلوی، انجمنِ ترقی اُردو (ہند)، نئی دہلی، ۱۹۹۵ء
- رئیس احمد جعفری (مرتب)، خطباتِ محمد علی (حصہ دوم)، ایوانِ اشاعت، کراچی، ۱۹۵۰ء
- رئیس احمد جعفری، اقبال اور سیاستِ ملی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
- ریاض صدیقی، اقبال اقبال ہے، آغا محمود اکیڈمی پاکستان، کراچی، ۱۹۸۰ء
- زاہد الراشدی، ابوعمار مولانا، عصرِ حاضر میں اجتہاد: چند فکری و عملی مباحث، الشریعہ اکادمی، گوجرانوالہ، ۲۰۰۸ء
- زاہد الراشدی، ابوعمار مولانا، "اقبال کا تصورِ اجتہاد: چند ضروری گزارشات"، مشمولہ الشریعہ، گوجرانوالہ، نومبر ۲۰۰۶ء
- زاہد الراشدی، ابوعمار مولانا، "اقبال کا تصورِ اجتہاد اور دورِ جدید"، مشمولہ سہ ماہی اجتہاد، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، جون ۲۰۰۷ء
- زاہد منیر عامر، نقوشِ جاوداں، الحمود اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۷ء
- سبطِ شمر زیدی، سید، مولانا، پروفیسر، اقبال کا پوسٹ مارٹم، زید بن علی فاؤنڈیشن، کراچی، ۲۰۰۰ء
- سردار جعفری، ترقی پسند ادب، مکتبۂ پاکستان، لاہور، ۱۹۵۳ء
- سعید احمد اکبر آبادی، اقبال کا تصورِ اسلام، اقبال مذاکرے کے چند مقالات، جواہر لال نہرو یونیورسٹی؛ دلّی یونیورسٹی، رین بو پرنٹرز، دہلی، ۱۹۷۷ء
- سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع ثانی، ۱۹۸۷ء

- سعید احمد رفیق، ''رومی اور نظریۂ ارتقا''، مشمولہ ارمغانِ رومی، مرتبہ ڈاکٹر کے بی نسیم، دانش گاہ پشاور، ۱۹۷۹ء
- سعید اختر درانی، ڈاکٹر، اقبال یورپ میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۵ء
- سلطان محمود حسین، ڈاکٹر سید، اقبال کی ابتدائی زندگی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء
- سلیم احمد، اقبال ایک شاعر، قوسین، لاہور، بارِ دوم، ۱۹۸۷ء
- سلیم اختر (مرتب)، اقبالیات کے نقوش، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
- سلیم اختر، اقبال کا نفسیاتی مطالعہ، مکتبۂ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء
- سلیم اختر، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال شناسی اور فنون، بزمِ اقبال، لاہور، س ن
- سلیم اختر، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال شناسی کے زاویے، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۵ء
- سلیم اختر، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال ممدوحِ عالم، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء
- سلیم اختر، ڈاکٹر، ''موجودہ صورتِ حال اور اقبال''، مشمولہ اقبالیات، جنوری۔مارچ ۱۹۹۶ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
- سلیمان ندوی، مولانا، سید، سیرت النبیؐ، جلد چہارم، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع سوم، ۱۹۸۲ء
- سلیمان ندوی، مولانا، سید، سیرت النبیؐ، جلد دوم، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع یازدہم، ۱۹۷۹ء
- سمیع اللہ۔خالد ہمایوں (مرتبین)، اقبالیا : سید ابوالاعلیٰ مودودی، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۹ء
- سمیع مفتی (مترجم)، ''علامہ محمد اقبال کی تجدیدی فکر''، محمد البھی، مشمولہ اقبالیات، جولائی۔ستمبر ۱۹۹۸ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
- سہیل بخاری، ڈاکٹر، اقبال مجددِ عصر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء
- سہیل وڑائچ، انٹرویو محمود مدنی، بھارتی مسلمان اپنے ملک کے وفادار ہیں، مشمولہ روزنامہ جنگ، ۲۸ نومبر ۲۰۰۱ء

- شان الحق حقی (مرتب)، مقالاتِ ممتاز، ادارۂ یادگارِ غالب، کراچی، ۱۹۹۵ء
- شاہ محمود خان، انجینئر، میں نے روس میں کیا دیکھا؟ انسٹی ٹیوٹ آف ریجنل سٹڈیز، پشاور، اشاعتِ سوم، ۱۹۸۸ء
- شاہد حسین رزّاقی (مرتب)، مقالاتِ حکیم، جلد دوم (اقبالیات)، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۹ء
- شبیر احمد خاں غوری، اقبالیات، خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ۱۹۹۸ء
- شکیل عثمانی، "اقبالیات اور احمدیت"، مشمولہ نقیبِ ختمِ نبوّت، ملتان، شمارہ جون، ۲۰۱۰ء
- شمس الرحمٰن فاروقی، اثبات و نفی، مکتبۂ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۸۶ء
- شمس الرحمٰن فاروقی، خورشید کا سامانِ سفر: شعرِ اقبال پر کچھ تحریریں، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۰۷ء
- شمیم حنفی، اقبال کا حرفِ تمنا، انجمنِ ترقی اُردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۹۶ء
- شمیم رجز، صدائے احتجاج، ورلڈ پبلشرز، کراچی، ۱۹۹۰ء
- شمیم طارق، فہمِ اقبال، شفاعت بک ڈپو، لکھنؤ، ۱۹۷۶ء
- شورش کاشمیری، اقبالی مجرم، ادارۂ مطبوعات چٹان، لاہور، ۱۹۷۴ء
- شیما مجید (مرتب)، اقبال از فیض احمد فیض، مکتبۂ عالیہ، لاہور، ۱۹۸۷ء
- صابر کلوروی (مرتب)، اقبال کے ہم نشین، مکتبۂ خلیل، لاہور، ۱۹۸۵ء
- صابر کلوروی، ڈاکٹر (مرتب)، کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء
- صابر آفاقی، ڈاکٹر، اقبال اور امر بہائی، ناشر ڈاکٹر صابر آفاقی، (مظفر آباد)، ۱۹۹۱ء
- صدیق جاوید، ڈاکٹر، اقبال: نئی تفہیم، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء
- صدیق جاوید، ڈاکٹر، بالِ جبریل کا تنقیدی مطالعہ، یونیورسل بکس، لاہور، ۱۹۸۷ء
- صلاح الدین درویش، ڈاکٹر، فکرِ اقبال کا المیہ، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۱۱ء
- ضیاء الدین احمد برنی (مترجم)، اقبال از عطیہ بیگم، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۵۶ء

- طارق سعید، اسلوبیاتِ اقبال، اودھ اکادمی، فیض آباد، ایڈیشن ستمبر ۱۹۷۹ء تا جون ۱۹۹۱ء
- طارق مجاہد جہلمی، اجتماعی اجتہاد: ضرورت، تاریخی پس منظر، تجاوز، مشمولہ 'اقبالیات'، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جولائی تا ستمبر ۲۰۰۵ء
- طالب حسین سیال، ڈاکٹر، تصوف اور عمرانی مسائل، اقبال کی نظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۲ء
- طاہر تونسوی، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال شناسی اور نیاز و نگار، ناشر، سید وقار معین، ظفر سنز پرنٹرز، لاہور، ۱۹۹۸ء
- طفیل دارا، اقبال اور نسوانی حسن، آئینۂ ادب، لاہور، س ن
- ظفر احمد صدیقی، پروفیسر، فلسفہ، شاعری اور اقبال، شعبۂ اُردو دہلی یونیورسٹی، دہلی، ۱۹۷۵ء
- ظفر اوگانوی (مرتب)، رموزِ اقبال (اقبال پر مقالات کا مجموعہ)، شعبۂ اُردو، کلکتہ یونیورسٹی، ۱۹۸۴ء
- ظہور احمد اعوان، ڈاکٹر، "اقبال اور مشرق"، ادارۂ علم و فن پاکستان، پشاور، ۲۰۰۰ء
- عابد علی عابد، شعرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، طبع دوم، ۱۹۷۷ء
- عاشق حسین بٹالوی، اقبال کے آخری دو سال، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱ء
- عالم خوند میری، ڈاکٹر، مغنی تبسم، ڈاکٹر (مرتبین)، فکرِ اقبال (مقالاتِ حیدرآباد سیمینار، کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی)، حیدرآباد، ۱۹۷۷ء
- عبدالجبار شاکر، پروفیسر، "اقبال کا تصورِ اجتہاد اور دورِ حاضر کے اجتہادی ادارے"، مشمولہ علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، مرتبہ، ڈاکٹر ایوب صابر، محمد سہیل، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء
- عبدالحق، ڈاکٹر، اقبال کا شعری آہنگ، مشمولہ اقبال کے شعری اسالیب، مرتبہ ڈاکٹر عبدالحق، شعبۂ اُردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی، ۱۹۸۹ء
- عبدالحق، مولوی، چند ہم عصر، انجمن ترقی اُردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۹۶ء

- عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، طبع ششم، ۱۹۸۸ء
- عبدالحمید، چودھری رحمت علی اور تحریکِ پاکستان، دار الشذ کیر، لاہور، ۱۹۹۵ء
- عبدالحق (مرتب)، ڈاکٹر، اقبال شناسی اور فلسفہ کانگرس جرنل، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء
- عبدالرحمٰن بجنوری، محاسنِ کلامِ غالب، انجمن ترقی اُردو ہند، نئی دہلی، اشاعت ۱۹۸۳ء
- عبدالرشید، میاں (مترجم)، کلیاتِ اقبال، فارسی، جلد اول، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۲ء
- عبدالرشید، میاں (مترجم)، کلیاتِ اقبال، فارسی، جلد دوم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۲ء
- عبدالسلام خورشید، ڈاکٹر، سرگزشتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
- عبدالسلام ندوی، اقبال کامل، عشرق پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س۔ن
- عبدالشکور احسن، ڈاکٹر، اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
- عبدالغفار شکیل، اقبال کے نثری افکار، انجمنِ ترقی اُردو (ہند)، دلّی، ۱۹۷۷ء
- عبدالماجد دریا بادی، اقبالیاتِ ماجد، مرتب و ناشر، اقبال اکیڈمی حیدر آباد (بھارت)، ۱۹۶۹ء
- عبدالماجد، شیخ، اقبال اور احمدیت، جناب جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کی کتاب زندہ رُود پر تبصرہ، ناشر چودھری ارشاد احمد ورک، مطبع لاہور آرٹ پریس، لاہور، طبع ثانی ۱۹۹۳ء
- عبدالماجد، شیخ، اقبال اور احمدیت، جناب جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کی کتاب زندہ رُود پر تبصرہ، ناشر چودھری ارشاد احمد ورک، لاہور، طبع ثانی ۱۹۹۳ء
- عبدالماجد، شیخ، فکرِ اقبال اور تحریکِ احمدیہ، ناشر، محمد رشید احمد، لاہور آرٹ پریس، لاہور، ۱۹۹۶ء
- عبدالمالک آروی (مرتب)، اقبال کی شاعری، نظامی پریس، بدایوں (بھارت)، ۱۹۵۰ء

- عبدالمالک آروی، اقبال کی شاعری، مطبوعہ نظامی پریس، بدایوں، ۱۹۵۰ء
- عبدالمالک، احمدیت علامہ اقبال کی نظر میں، انجمن احمدیہ پاکستان، ربوہ، ۱۹۷۵ء
- عبدالمالک، احمدیت علامہ اقبال کی نظر میں، (انجمن احمدیہ)، ربوہ، باردوم، ۱۹۷۵ء
- عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، طبعِ دوم، ۱۹۸۳ء
- عبدالمجید سالک، سرگزشت، قومی کتب خانہ، لاہور، باردوم، ۱۹۶۶ء
- عبدالمغنی، اقبال اور علمی ادب، کریسنٹ پبلی کیشنز، گیا (بھارت)، ۱۹۸۲ء
- عبدالمغنی، اقبال کا نظریۂ خودی، مکتبۂ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۸۹ء
- عبدالمغنی، تنقیدِ مشرق، اُردو بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی، ۱۹۸۷ء
- عبدالمغنی، ڈاکٹر، اقبال کا نظامِ فن، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبعِ ثانی، ۱۹۹۰ء
- عبدالمغنی، ڈاکٹر، تنویرِ اقبال، مکتبۂ تعمیرِ انسانیت، لاہور، ۱۹۹۰ء
- عبدالواحد، سیّد، اسرارِ خودی کا انتخاب، مشمولہ اقبال ریویو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری ۱۹۷۱ء
- عبدالواحد، سیّد، اقبال: فکروفن، مترجم نعیم اللہ ملک، ابوذر پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء
- عبداللہ ہاشمی (مرتّب)، اقبالیاتِ سیّد نذیر نیازی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء
- عبداللہ، سیّد، ڈاکٹر، سرسیّد احمد خان اور ان کے نامور رفقا کی اُردو نثر کا فنی اور فکری جائزہ، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۶ء
- عبداللہ، سیّد، ڈاکٹر، مسائلِ اقبال، مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، لاہور، اشاعتِ دوم، ۱۹۸۷ء
- عبداللہ، سیّد، ڈاکٹر، مسائلِ اقبال، مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، لاہور، اشاعتِ دوم، ۱۹۸۷ء
- عبداللہ، سیّد، ڈاکٹر، مطالعۂ اقبال کے چند نئے رُخ، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۴ء
- عبداللہ، سیّد، ڈاکٹر، مقاصدِ اقبال، علمی کتب خانہ، لاہور، ۱۹۸۱ء
- عبدالرحمٰن ہاشمی، قاضی، شعریاتِ اقبال، سفینۂ ادب، لاہور، س۔ن

- عبید الرحمٰن ہاشمی، قاضی، مشترکہ تہذیبی ورثہ اور اقبال، مشمولہ کتاب نما، نئی دہلی، فروری ۱۹۹۶ء
- عبیداللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، ترتیب و تدوین محمد سرور، سندھ ساگر اکادمی، لاہور، ۱۹۶۴ء
- عتیق صدیقی، اقبال جادوگر ہندی نژاد، مکتبۂ جامعہ دہلی، ۱۹۸۰ء
- عرش ملسیانی، اقبال کی خامیاں: حضرتِ جراح، ناشر: ساحر ہوشیار پوری، دہلی، دوسرا ایڈیشن، ۱۹۷۷ء
- عزیز احمد، اقبال: نئی تشکیل، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۶۸ء
- عزیز احمد، ترقی پسند ادب، کاروانِ ادب، ملتان، ۱۹۸۶ء
- عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، تدوین شیما مجید، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۹ء
- عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، مرتب ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبعِ ثانی ۱۹۸۸ء
- عشرت حسن انور، ڈاکٹر، مثنوی رموزِ بے خودی، آگرہ اخبار پریس، آگرہ، ۱۹۵۴ء
- عظیم الشان صدیقی، ڈاکٹر، اظہارِ خیال، نیو پبلک پریس، دہلی، ۱۹۹۰ء
- علی خامنائی، سید، اقبال مشرق کا بلند ستارہ، مترجم ڈاکٹر سید محمد اکرام، خانۂ فرہنگ ایران، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء
- علی خامنہ ای، اقبال مشرق کا بلند ستارہ، مترجم ڈاکٹر سید محمد اکرام، دفتر ثقافتی نمائندہ، اسلامی جمہوری ایران، پاکستان، ۱۹۹۶ء
- علی سردار جعفری، اقبال شناسی، پیپلز پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۷۷ء
- علی عباس جلال پوری، پروفیسر، سیّد، اقبال کا علمِ کلام، فرد افروز، جہلم، بار دوم، ۱۹۸۷ء
- علی عزت بیگووچ، اسلام اور مشرق و مغرب کی تہذیبی کشمکش، مترجم محمد ایوب منیر، ادارۂ معارفِ اسلامی، لاہور، ۱۹۹۴ء

- عمر حیات خان غوری، اقبال اور مودودی کا تقابلی جائزہ، مرکزی مکتبۂ اسلامی، دہلی، بار دوم، ۱۹۹۲ء
- غالب، دیوانِ غالب، تاج ایڈیشن، تاج کمپنی، لاہور، ۱۹۳۸ء
- غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر (مؤلف و مترجم)، پاکستان: تصور سے حقیقت تک، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۷ء
- غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اقبال کا ذہنی ارتقا، مکتبۂ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۷۸ء
- غلام رسول ملک، سرودِ سحر آفرین۔ فکر و فن اقبال کے چند گوشے، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، ۱۹۹۲ء
- غلام رسول مہر، صادق علی دلاوری (مرتبین)، سرود رفتہ، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۵۹ء
- غلام رسول مہر، مطالب ضرب کلیم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعتِ ششم، ۱۹۸۹ء
- غلام رسول مہر، مولانا، اقبالیات، مرتبہ امجد سلیم علوی، مہر سنز، مسلم ٹاؤن، لاہور، ۱۹۸۸ء
- غلام رسول مہر، مولانا، مطالب بالِ جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعتِ ہفتم، ۱۹۹۱ء
- غلام رسول مہر، مولانا، مطالب بانگِ درا، شیخ غلام اینڈ سنز، لاہور، اشاعتِ ششم، ۱۹۹۱ء
- غلام علی چودھری، ڈاکٹر، من اے میر امم داد از تو خواہم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء
- غلام مصطفےٰ خان، ڈاکٹر، اقبال اور قرآن، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع ثانی، ۱۹۸۸ء
- فاروق احمد خان لغاری، 'لوٹی ہوئی دولت اور ترقی یافتہ ممالک کی ذمہ داری'، مشمولہ روز نامہ جنگ، ۱۲ مارچ ۱۹۹۹ء
- فتح محمد ملک، اقبال: فکر و عمل، بزمِ اقبال، لاہور، جون ۱۹۸۵ء
- فتح محمد ملک، تعصبات، مکتبۂ فنون، لاہور، ۱۹۷۳ء
- فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، اقبال سب کے لیے، شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی، ۱۹۷۸ء

- فضل حق قریشی، قاضی، اقبال کے ممدوح علماء، مکتبۂ محمودیہ، لاہور، اشاعتِ دوم، ۱۹۸۷ء
- فقیر وحید الدین، سیّد، روزگارِ فقیر، جلد دوم، مکتبۂ تعمیرِ انسانیت، لاہور، ۱۹۸۷ء
- فقیر وحید الدین، سیّد، روزگارِ فقیر، مکتبۂ تعمیرِ انسانیت، لاہور، ۱۹۸۷ء
- قاسم سیّد، ابوالکلام آزاد: ایک تقابلی مطالعہ، سیّد پبلشنگ کمپنی، دہلی، ۱۹۹۲ء
- قاسم محمود، سیّد، انسائیکلوپیڈیا پاکستانیکا، الفیصل، لاہور، پانچواں ایڈیشن، ۲۰۰۴ء
- قدرت اللہ شہاب، شہاب نامہ، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۲ء
- قدیر الدین احمد، جسٹس، ''مسئلہ اجتہاد اور عصرِ حاضر'' مشمولہ اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، مرتبہ ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری، پاکستان سٹڈی سنٹر، جامعہ کراچی، ۱۹۸۹ء
- قمر الدین احمد، اقبال سے گستاخی کی معذرت، انجمن پریس کراچی، ۱۹۷۶ء
- قمر رئیس، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال کا شعور و فن: عصری تناظر میں، شعبۂ اُردو، دہلی یونیورسٹی، ۱۹۷۹ء
- قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبعِ دوم، ۱۹۸۸ء
- قیصر شاہ، کچھ شامیں فکرِ اقبال کے ساتھ، نیازمانہ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۱ء
- کلیم الدین احمد، اقبال ایک مطالعہ، کریسنٹ کوآپرسوسائٹی، گیا (بھارت)، ۱۹۷۹ء
- کلیم الدین احمد، اُردو شاعری پر ایک نظر، بک امپوریم، پٹنہ (بھارت)، ۱۹۸۵ء
- کلیم الدین احمد، اُردو شاعری پر ایک نظر، حصہ دوم، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۸۷ء
- کنور کرشن بالی، ڈاکٹر، ''اقبال پر ایک تنقیدی نظر''، مشمولہ عصری ادب، مدیران ڈاکٹر روشن آرا۔ سیّد بہاالدین احمد، این کے انٹرپرائزز، دہلی، جولائی ۱۹۹۰ء
- کے کھلر، اُردو کا آخری نقاد، سیمانت پرکاشن، نئی دہلی، ۱۹۸۲ء
- گوپی چند نارنگ و عبداللطیف اعظمی (مرتبین)، ہندوستان کے اُردو مصنفین اور شعراء، اُردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۶ء

- گوپی چند نارنگ (مرتب)، اقبال کا فن، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، اشاعتِ دوم، ۱۹۸۹ء
- گوہر رحمٰن، مولانا، اجتہاد و تقلید اور امام ابوحنیفہؒ کے فقہی اصول، مکتبہ تفہیم القرآن، مردان، (س ن)
- گیان چند جین، اقبال کے کلام کا عروضی مطالعہ، مشمولہ: اقبال کا فن، مرتبہ گوپی چند نارنگ، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، اشاعتِ دوم، ۱۹۸۹ء
- لطیف احمد خان شروانی (مترجم)، حرفِ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء
- لوس کلوڈ میتخ، فکرِ اقبال کا تعارف، مترجم ڈاکٹر سلیم اختر، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، بارِ سوم، ۱۹۸۴ء
- مبارک علی، سرسید اور اقبال، آگہی پبلی کیشنز، حیدر آباد سندھ، ۱۹۸۴ء
- مجنوں گورکھ پوری، اقبال اجمالی تبصرہ، ایوانِ اشاعت گورکھپور، س۔ن
- محمد احمد خان، اقبال کا سیاسی کارنامہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
- محمد اسلم، پروفیسر، خفتگانِ خاک، لاہور،
- محمد اشرف، چودھری، مصورِ پاکستان کون؟ تلخ حقائق، کیپٹل پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء
- محمد اکرام چغتائی (مترجم و مرتب)، محمد اسد بندۂ صحرائی، خودنوشت سوانح عمری ۱۹۳۲-۱۹۹۱ء مع ترمیم و اضافہ، نشریات، لاہور، ۲۰۱۱ء
- محمد اکرم، شیخ، موجِ کوثر، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، طبع ہشتم، ۱۹۹۴ء
- محمد الٰہی، "علامہ محمد اقبال کی تجدیدی فکر"، مترجم سمیع مفتی، مشمولہ اقبالیات، جولائی۔ستمبر ۲۰۰۸ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
- محمد الیاس برنی، پروفیسر، قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، عالمی مجلس ختم نبوت، ملتان، اشاعتِ دوم، ۲۰۰۱ء

- محمد امین اندرابی (مرتب)، اقبال اور غزل، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، ۱۹۸۸ء
- محمد امین اندرابی، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال خطابت اور شاعری، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، ۱۹۸۹ء
- محمد امین زبیری، خدوخال اقبال، ناشر: خسروی، مطبع: تھری۔اے، پرنٹرز ڈائرس، کراچی، ۱۹۸۶ء
- محمد بدیع الزمان، تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے، دانش بک ڈپو، فیض آباد (بھارت)، طبع دوم، ۱۹۹۵ء
- محمد تاسین، مولانا، مروّجہ نظامِ زمینداری اور اسلام، مرکزی انجمنِ خدام القرآن، لاہور، س ن
- محمد تقی امینی، مولانا، اجتہاد، قدیمی کتب خانہ، کراچی، (س ن)
- محمد تقی امینی، مولانا، احکامِ شریعہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۷ء
- محمد تقی امینی، مولانا، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، چھٹا ایڈیشن، ۲۰۰۶ء
- محمد جہانگیر عالم (مترجم و مرتب)، اقبال کے خطوط جناح کے نام، یونیورسل بکس، لاہور، ۱۹۸۶ء
- محمد حامد، افکار اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء
- محمد حسن، اقبال اسلامی جمہوریہ پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق، المخزن پرنٹرز، کراچی، ۱۹۸۵ء
- محمد حمزہ فاروقی (مرتب)، حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے، ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء
- محمد حمزہ فاروقی، اقبال کا سیاسی سفر، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۲ء
- محمد حمزہ فاروقی، سفرنامۂ اقبال، مکتبۂ اسلوب، کراچی، طبع ثانی، ۱۹۷۹ء

- محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، خطباتِ بہاولپور، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، اشاعتِ سوم، ۱۹۹۰ء
- محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، عہدِ نبوی میں نظامِ حکمرانی، اُردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۸۷ء
- محمد حنیف رامے، اقبال اور سوشلزم، البیان، لاہور، ۱۹۷۰ء
- محمد حنیف شاہد (مرتب)، نذرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۲ء
- محمد حنیف شاہد، اقبال اور انجمنِ حمایتِ اسلام، کتب خانہ انجمن حمایت اسلام، لاہور، ۱۹۷۶ء
- محمد حنیف ندوی، مولانا، مسئلہ اجتہاد، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، بارِ سوم، ۱۹۸۳ء
- محمد خان اشرف، ڈاکٹر، رومانویت اور اُردو ادب میں رومانوی تحریک، ناشر: وقار معین، لاہور، ۱۹۹۸ء
- محمد دین تاثیر، ڈاکٹر، اقبال کا فکر و فن، مرتبہ افضل حق قریشی، یونیورسل بکس، لاہور، دوسرا ایڈیشن، ۱۹۸۸ء
- محمد رفیع الدین، ڈاکٹر، حکمتِ اقبال، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگرس، لاہور۔ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء
- محمد رفیع الدین، ڈاکٹر قرآن اور علمِ جدید، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۲ء
- محمد رفیق افضل (مرتب)، گفتارِ اقبال، ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، دانش گاہِ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۹ء
- محمد ریاض، ڈاکٹر، اقبال اور احترامِ انسانیت، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۹ء
- محمد ریاض، ڈاکٹر، مکتوبات و خطباتِ رومی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء
- محمد زاہد الحسینی، قاضی (مرتب)، چراغ محمدؐ، دارالارشاد، اٹک شہر، ۱۹۹۴ء
- محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء
- محمد سہیل عمر، زنجیر پڑی دروازے پر، بابِ اجتہاد بند ہونے کے بارے میں اختلافی آرا کا ایک جائزہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۸ء

- محمد سہیل عمر، ''اقبال اور حدیث''، مشمولہ اقبالیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۰ء
- محمد سہیل عمر، ''اقبال-فکری تناظر اور عصری معنویت''، مشمولہ اقبالیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جولائی- ستمبر ۲۰۱۰ء
- محمد شریف، میاں، مقالاتِ شریف، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء
- محمد شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر، سیّد مرتضےٰ اختر جعفری، ڈاکٹر (مرتبین)، خیابانِ دانائے راز، عبدالستار جوہر پراچہ، پشاور یونیورسٹی، ۱۹۷۷ء
- محمد طاسین، مولانا، اسلامی اقتصاد کے چند پوشیدہ گوشے، گوشۂ علم و تحقیق، کراچی، ۲۰۰۲ء
- محمد طاسین، مولانا، مروجہ نظامِ زمینداری اور اسلام، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، (س ن)
- محمد طاہر منصوری (مرتب)، اجتماعی اجتہاد: تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء
- محمد ظریف، قاضی، اقبال: قرآن کی روشنی میں، عبدالحمید نظامی گلوب پبلشنگ کمپنی، لاہور، ۱۹۶۳ء
- محمد عارف، 'بھارتی مسلمان کا المیہ'، مشمولہ روزنامہ جنگ، ۲۰ فروری ۱۹۹۸ء
- محمد عبدالسلام خان، افکارِ اقبال، مکتبۂ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۹۱ء
- محمد عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
- محمد عبداللہ چغتائی، ڈاکٹر، روایاتِ اقبال، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء
- محمد عبداللہ چغتائی، ''علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر''، مشمولہ متعلقاتِ خطباتِ اقبال، مرتبہ ڈاکٹر سیّد عبداللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
- محمد عبداللہ قریشی، (مرتب)، ''معاصرینِ اقبال کی نظر میں''، مجلسِ ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء

- محمد عبداللہ قریشی، ''حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں''، مشمولہ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۳۵ء
- محمد عثمان، پروفیسر، حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور، مشمولہ اقبال، مجلہ بزمِ اقبال، لاہور، اپریل ۱۹۵۹ء
- محمد عدیل عباسی، اقبال کا فلسفۂ حیات وشاعری، بک سروس، دہلی، ۱۹۷۱ء
- محمد عظیم فیروز آبادی، اقبال کی تاریخِ ولادت، مشمولہ شاعر: اقبال نمبر، ممبئی، ۱۹۸۸ء
- محمد عیص عابد، ''اقبال اور عرشی''، مشمولہ اقبال نمبر، ماہنامہ فیض الاسلام، راولپنڈی، جنوری ۱۹۷۸ء
- محمد فرمان، پروفیسر، اقبال اور منکرینِ حدیث، پنجاب الیکٹرک پریس، گجرات، ۱۹۶۳ء
- محمد متین ہاشمی، مولانا (مدیر)، منہاج: اجتہاد نمبر، مرکزِ تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور، جنوری ۱۹۸۳ء
- محمد مسعود احمد، ڈاکٹر، حضرت مجدد الف ثانی اور علامہ اقبال، اسلامی کتب خانہ، سیالکوٹ، طبعِ دوم، ۱۹۸۰ء
- محمد منظور نعمانی، مولانا، معارف الحدیث، دارالاشاعت، اُردو بازار، کراچی، سات جلدیں، ۱۹۵۴ء
- محمد منور، پروفیسر، میزان اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبعِ دوم، ۱۹۸۶ء
- محمد یعقوب عامر، ڈاکٹر، اُردو کے ادبی معرکے، ترقی اُردو بیورو، نئی دہلی، دوسرا ایڈیشن، ۱۹۹۰ء
- محمد یوسف گورایہ، اسلامی تصورات، اقبال اور عصرِ حاضر، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۹ء
- محمود احمد غازی، ڈاکٹر، محاضراتِ حدیث، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۸ء
- محمود احمد غازی، ڈاکٹر، محاضراتِ شریعت، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۹ء
- محمود احمد غازی، ڈاکٹر، محاضراتِ فقہ، محمد فیصل/زاہد بشیر پرنٹرز، اشاعت دوم، ۲۰۰۸ء

- محی الدین ابن عربی، شیخ اکبر، فصوص الحکم، مترجم مولانا عبدالقدیر صدیقی، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، س ن
- مرتضیٰ حسین فاضل (مرتب)، اُردوئے معلّیٰ، حصہ دوم،
- مسعود حسین خان، اقبال کی نظری و عملی شعریات، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، ۱۹۸۳ء
- مشیر الحق، پروفیسر، اقبال ایک مسلم سیاسی مفکر، مرتبہ ماہ طلعت علوی، لبرٹی آرٹ پریس، نئی دہلی، ۱۹۹۶ء
- مشیر حسین قدوائی، ''اسرارِ خودی دیوانِ حافظ''، مشمولہ زمیندار، لاہور، ۲۳/مارچ ۱۹۱۶ء
- مظفر حسین برنی (مرتب)، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، اُردو اکادمی، دہلی، جلد اوّل، ۱۹۹۲ء، جلد دوم، اشاعتِ دوم، ۱۹۹۳ء
- مظفر حسین برنی، اقبال اور قومی یکجہتی، دلی پرنٹرز، علی گڑھ، ۱۹۸۶ء
- مظفر حسین برنی، اقبال اور قومی یکجہتی، دی پرنٹرز امیر نشاں، علی گڑھ، ۱۹۸۶ء
- مظفر حسین برنی، سیّد (مرتب)، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اوّل (۱۸۹۹ء تا ۱۹۱۸ء)، اُردو اکادمی، دہلی، ۱۹۶۲ء
- مظفر حسین برنی، سیّد (مرتب)، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم (۱۹۱۹ء تا ۱۹۲۸ء)، اُردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۳ء
- مظفر حسین برنی، سیّد (مرتب)، محبِ وطن اقبال، ہریانہ ساہتیہ اکادمی، چندی گڑھ، طبعِ دوم، ۱۹۸۵ء
- مظفر حسین، اساسِ فکرِ اقبال، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، (۲۰۰۳ء)
- معین الدین جمیل، خواجہ، ڈاکٹر، مثنوی سرّ الاسرار (در تردیدِ فلسفۂ خودی ڈاکٹر اقبال)، ایجوکیشنل پریس، کراچی، ۱۹۶۲ء

- ممنون حسن خان (مرتب)، بیا بمجلسِ اقبال، کل ہند علامہ اقبال ادبی مرکز، بھوپال، ۱۹۹۰ء
- مناظر احسن گیلانی، مولانا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی، نفیس اکیڈمی، کراچی، طبعِ سوم، ۱۹۶۰ء
- منصور گل۔ریاض طاہر (مرتبین)، علامہ اقبال اور مسیحی مشاہیر، جلد اوّل، فل گاسپل اسمبلز آف پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء
- منظور احمد، ڈاکٹر، اقبال شناسی، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۲ء
- منیر احمد سلیچ، ڈاکٹر، اقبال اور گجرات، سلیچ پبلی کیشنز، گجرات، ۱۹۹۸ء
- میاں محمد شریف، مقالاتِ شریعت، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء
- میر حسن الدین (مترجم)، فلسفۂ عجم، نفیس اکیڈمی، کراچی، چھٹا ایڈیشن، ۱۹۶۹ء
- میر سید میر شکر، محمد اقبال، مترجم کبیر احمد جائسی، سفینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء
- میر ولی اللہ، رومی، جلد اوّل، دارالاشاعت بادۂ ناب، ایبٹ آباد (۱۹۳۷ء)
- میکش اکبر آبادی، نقدِ اقبال، آئینہ ادب، لاہور، بارِ سوم، ۱۹۷۰ء
- نجم الدین اصلاحی (مرتب)، مکتوباتِ شیخ الاسلام، مجلسِ یادگارِ شیخ الاسلام، کراچی، ۱۹۹۴ء
- ندیم شفیق ملک، علامہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) کا پس منظر، اقبالیات، جنوری۔جولائی ۱۹۹۸ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور،
- نذیر نیازی، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء
- نذیر نیازی، سید (مرتب)، مکتوباتِ اقبال، اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۵۷ء
- نذیر نیازی، سید (مترجم)، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء
- نذیر نیازی، سید، اقبال کا مطالعہ، کتاب خانہ پنجاب، لاہور، ۱۹۳۱ء
- نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، اشاعتِ دوم، ۱۹۸۱ء
- نذیر نیازی، سید، دانائے راز، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبعِ دوم، ۱۹۸۸ء

- نعیم احمد، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ بقائے دوام، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء
- نعیم احمد، ڈاکٹر، مثالی معاشرے کے مختلف ماڈل اور اقبال کا مرغدین، مشمولہ 'اقبالیات'، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جولائی - ستمبر ۱۹۹۵ء
- نعیم صدیقی، اقبال کا شعلہ نوا
- نعیم آسی، اقبال اور قادیانی، مسلم اکادمی، سیالکوٹ، ۱۹۷۴ء
- نور احمد منیر، شیخ، اقبال اور احمدیت: تاریخی حقائق کے آئینے میں، ضیاء الاسلام پریس، ربوہ، (س ن)
- نورالحسن نیّر، مولوی (مرتب)، نوراللغات (چار جلدیں)، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۷۶ء
- نور محمد قادری، سیّد اقبال کے دینی اور سیاسی افکار، زمیندار ایجوکیشنل ایسوسی ایشن، گجرات، ۱۹۸۲ء
- نیّر مسعود، یگانہ: احوال و آثار، انجمن ترقی اُردو (ہند)، نئی دہلی، ۱۹۹۱ء
- وارث سرہندی (مرتب)، علمی اُردو لغت، علمی کتب خانہ، لاہور، ۱۹۸۷ء
- وحید اختر، ڈاکٹر، اقبال اور اسلامی فکر کی تشکیلِ نو، مشمولہ 'اقبالیات'، مجلہ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری مارچ ۱۹۹۲ء
- وحیدالدین خاں، مولانا، علمِ جدید کا چیلنج، فضلی سنز، کراچی، ۱۹۸۲ء
- وحیدالدین خاں، مولانا، 'ہندی مباحثے'، مشمولہ اُردو بک ریویو، حیدر آباد، مئی جون ۱۹۹۸ء
- وحیدالدین، پروفیسر، اقبال اور مغربی فکر، اقبال انسٹی ٹیوٹ، سرینگر، ۱۹۸۱ء
- وحیدالدین، پروفیسر، حکمتِ گوئٹے اور اقبال، اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر، ۱۹۸۴ء
- وحیدالدین، سیّد، ڈاکٹر، فکرِ اقبال کا ابہام، مشمولہ مقالات حیدریمی ناز، مرتبین: ڈاکٹر عالم خوندمیری/ ڈاکٹر مغنی تبسم، کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی، حیدر آباد (دکن)، ۱۹۷۷ء

- وحید الدین، سیّد، فلسفۂ اقبال: خطبات کی روشنی میں، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، ۱۹۸۷ء
- وحید عشرت، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال ۸۴ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء
- وحید عشرت، ڈاکٹر، اقبال فلسفیانہ تناظر میں، ادارۂ مطبوعاتِ سلیمانی، لاہور، ۲۰۰۹ء
- وحید عشرت، ڈاکٹر (مترجم)، تجدید فکریاتِ اسلام: علامہ محمد اقبال کے انگریزی خطبات کا اُردو ترجمہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع دوم، ۲۰۰۷ء
- وحید عشرت، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال ۸۶ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء
- وحید عشرت، ڈاکٹر، 'اقبال اور تصورِ جنت و دوزخ'، مشمولہ 'اقبالیات'، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری تا مارچ ۲۰۰۱ء
- وحید عشرت، ڈاکٹر، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کا منہاج، مشمولہ 'اقبالیات'، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری – مارچ ۱۹۹۷ء
- وحید عشرت، ڈاکٹر، فکریاتِ اقبال، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۹ء
- وحید قریشی، ڈاکٹر (مرتب)، منتخب مقالاتِ اقبال ریویو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۳ء
- وسیم احمد فاروقی ندوی، علامہ اقبال اور سیّد مودودی: افکار و نظریات کا تقابلی مطالعہ، حسنات اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۸ء
- وقار عظیم، پروفیسر سیّد (مرتب)، اقبال معاصرین کی نظر میں، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء
- وقار عظیم، سیّد، اقبال شاعر اور فلسفی، اقبال اکادمی پاکستان، طبع سوم، ۱۹۷۷ء
- وقار عظیم، سیّد، ڈاکٹر، اقبالیات کا مطالعہ، مرتب ڈاکٹر سیّد معین الرحمٰن، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع دوم، ۱۹۹۵ء
- یوسف ثانی، تجزیہ تشکیل الٰہیات اقبال، برمنگھم، برطانیہ، ۱۹۹۷ء
- یوسف ثانی، تجزیہ تشکیلِ جدید الٰہیات اقبال، ناشر یوسف ثانی، برمنگھم، ۱۹۹۷ء

- یوسف جاوید (مرتب)، اقبال کی مختلف جہتیں، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء
- یوسف جاوید (مرتب)، صحیفۂ اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء
- یوسف زاہد، کلاسکیت اور رومانیت، مکتبۂ علم، لائل پور (فیصل آباد)، ۱۹۶۷ء
- یوسف زاہد، کلاسکیت اور رومانویت، مکتبۂ علم، لائل پور، ۱۹۶۷ء
- یوسف سلیم چشتی، شرح ارمغانِ حجاز، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، (س ن)
- یوسف سلیم چشتی، شرح اسرارِ خودی، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، (س ن)
- یوسف سلیم چشتی، شرح بالِ جبریل، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، (س ن)
- یوسف سلیم چشتی، شرح پیامِ مشرق، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س ن
- یوسف سلیم چشتی، شرح جاوید نامہ، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۵۶ء
- یوسف سلیم چشتی، مولانا حسین احمد مدنیؒ اور علامہ اقبال مرحوم، جامعۂ مدنیہ، لاہور، س ن

☆......☆......☆

○ اُردو اخبارات و رسائل

- آج کل، دہلی، جنوری ۱۹۵۴ء
- آج کل، دہلی، نومبر ۱۹۸۷ء
- آج کل، دہلی، یکم اکتوبر ۱۹۳۶ء، ستمبر ۵۴ء، نومبر ۷۷ء
- ادیب، علی گڑھ، دسمبر ۱۹۶۰ء
- اُردو، کراچی، ''دانائے راز اقبال نمبر''، ۱۹۷۷ء، (طبع دوم: بابت ۱۹۳۸ء)
- ''اُردو ادب''......نئی دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۷۹ء
- اُردو بک ریویو، نئی دہلی، جولائی، اگست ۱۹۹۸ء، ستمبر، اکتوبر ۲۰۰۱ء
- افکار، کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء
- ''افکارِ ملی''، دہلی، ہندوستانی مسلم معاشرہ نمبر، ۱۹۷۷ء
- اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۸۵ء، جولائی ۱۹۸۸ء
- ''اقبال'' مجلہ بزمِ اقبال، لاہور (۱) اپریل ۱۹۵۹ء، (۲) جنوری اپریل ۱۹۸۸ء
- اقبال، مجلہ بزمِ اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۳ء، اپریل ۱۹۵۴ء
- اقبال ریویو، حیدرآباد (بھارت)، نومبر ۱۹۹۵ء
- اقبال ریویو، لاہور، اپریل ۱۹۶۴ء
- اقبال ریویو، مجلہ اقبال اکیڈمی، حیدرآباد (بھارت)، نومبر ۱۹۹۳ء
- اقبال ریویو، مجلہ، اقبال اکیڈمی پاکستان، لاہور، اپریل ۱۹۶۴ء
- اقبالیات، اقبال انسٹی ٹیوٹ، سرینگر، ستمبر ۱۹۸۱ء
- اقبالیات، اقبال انسٹی ٹیوٹ، سرینگر، ستمبر ۱۹۸۱ء، اپریل ۱۹۸۶ء
- اقبالیات، لاہور، جنوری مارچ ۱۹۶۶ء، جولائی ستمبر ۱۹۹۴ء
- ''الاعلام''، لاہور، جنوری ۱۹۸۲ء
- الحمراء، لاہور، اپریل۔ مئی ۱۹۵۲ء
- الرشید، ساہیوال، مدنی و اقبال نمبر، ۱۹۷۸ء

- ''انشا''، کلکتہ، ادیبوں کی حیاتِ معاشقہ نمبر
- اورینٹل کالج میگزین، لاہور، ۱۹۸۹ء
- ''ترجمان القرآن''، لاہور، مارچ ۱۹۹۹ء
- ''جنگ''، لاہور، ۳۰/اپریل ۱۹۴۴ء، ۶/جنوری، ۴/اکتوبر، ۶/اکتوبر، ۲/نومبر ۱۹۹۸ء
- جنگ (روزنامہ)، لاہور، ۱۰/نومبر ۲۰۰۰ء
- جنگ (روزنامہ)، لاہور، ۴/مارچ، ۱۴/مارچ ۸۸ء، ۳۱/مارچ ۸۸ء، ۱۳/نومبر ۸۹ء، ۱۹/فروری ۹۸ء
- جنگ، لندن، ۱۹/ستمبر ۱۹۹۶ء
- خدا بخش لائبریری پٹنہ جرنل، ستمبر ۱۹۹۹ء
- ''سات رنگ''، کراچی، مارچ اپریل ۱۹۹۲ء
- سب رس، ایوانِ اُردو، کراچی، فروری مارچ ۱۹۷۸ء
- سروش، لاہور، جنوری ۱۹۳۱ء
- سیارہ، لاہور، سالنامہ، ۱۹۹۵ء
- صبح اُمید، بمبئی، ستمبر اکتوبر ۱۹۶۸ء
- صحیفہ، مجلس ترقی ادب، لاہور، اکتوبر دسمبر ۱۹۹۴ء
- عصری ادب، نئی دہلی، جولائی ۱۹۹۰ء
- فنون، لاہور، جولائی اگست ۱۹۷۴ء
- فنون، لاہور، (۱) دسمبر ۱۹۷۷ء، (۲) مارچ اپریل ۱۹۷۹ء
- فیض الاسلام، راولپنڈی، اقبال نمبر، جنوری ۱۹۷۸ء
- قومی زبان، کراچی، اپریل ۱۹۶۳ء
- قومی زبان، کراچی، اپریل ۱۹۹۸ء
- کتاب نما، دہلی، مئی ۱۹۹۶ء
- ماہِ نو، کراچی، اپریل ۱۹۵۴ء۔ اپریل ۱۹۶۹ء

- مخزن، لاہور، اکتوبر ۱۹۰۴ء۔ مارچ ۱۹۰۵ء
- ''مہک''، گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ، بیا مجلس اقبال، بسلسلہ جشن صد سالہ
- نقد و نظر، علی گڑھ، اپریل، اکتوبر ۱۹۷۹ء، شمارہ ۲، ۱۹۸۲ء
- نقوش، لاہور، نومبر ۱۹۵۳ء
- نقوش، لاہور، اقبال نمبر ۲، دسمبر ۱۹۷۷ء
- ''نوائے وقت''، لاہور، ۲۴ر دسمبر ۱۹۸۷ء
- ''نوائے وقت''، لاہور، ۲۴ر دسمبر ۸۷ء، ۱۶ر دسمبر ۸۷ء، ۱۹ر دسمبر، ۲۷ر دسمبر ۸۷ء، ۲۸ر دسمبر ۸۷ء، ۱۲ر جنوری ۸۸ء، ۱۶ر جنوری ۸۸ء، ۱۲ تا ۱۵ر جنوری ۸۸ء، ۱۰ر مارچ ۸۸ء، ۱۸ر اگست ۸۸ء، ۳۱ر دسمبر ۸۸ء
- ''ہماری زبان''، نئی دہلی، ۸ر فروری ۱۹۷۹ء
- ''ہماری زبان''، نئی دہلی، ۸ر فروری ۱۹۸۹ء، ۱۵ر جولائی ۱۹۹۲ء

☆......☆......☆

○ انگریزی کتب و رسائل

- A.A. Suroor, Editer, Modernity and Iqbal, Iqbal Institute, Srinagar, 1985.
- Abdul Haq, Dr. The Standard English Urdu Dictionary, Anjaman-i-Traqqi Urdu (Hindi), New Delhi, Edition 1299
- Abdul Khaliq, Dr., Iqbal Studies and the Journal of Philosophical Congress, Bazm-e-Iqbal, Lahore, 1993.
- Abdul Vahid, Syed, (Editor), Thoughts and Reflections of Iqbal, Sh. Mohammad Ashraf, Lahore, 1964.
- Abdullah Anwar Beg, The Poet of the East, Iqbal Academy Pakistan, 2004.
- Alfred Guilaume, Islam, Panguin Books Ltd. Edinburg, 1954.
- Annemarie Schimmel, Dr., Gabriel's Wing. Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2nd Edition, 1989.
- Anwar Dil, Afia Dil, Bangali Language Movement to Bangladesh, Intercultural Forum, San Diego/Islamabads, .0002
- Asif Iqbal Khan, Dr, The Problem of Method in Iqbal's Lectures, Journal of the Iqbal Academy Pakistan, Lahore, April, 1994.
- Asloob Ahmed Ansari (Editor), Iqbal Essays and Studies, Ghlib Academy, New Delhi, 1991.
- Burhan Ahmed Farooqi, Iqbal's Reconstruction, (Unpublished), Library Iqbal Academy Pakistan, Lahore.
- Burhan Ahmed Farooqi, the Mujjaddid's Conception of Tawhid, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1940.
- Charles J. Sykes, Nation of Victims (The Decay of American

Character), St. Martin Press, New York, 1992.

- Chaudhri Mohammad Ali, The Emergence of Pakistan Research Society of Pakistan, Lahore, 9th Impression, 1996.
- Doris Ahmed, Iqbal as I knew him, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1986.
- Encyclopadia Britannica.
- H.A.R. Gibb, Modern Trends in Islam, Oxford University Press, Butter and Tanner Ltd. London, 1953.
- H.A.R. Gibb, Mohammadanism, Oxford University Press, Butter and Tanner Ltd. London, 1953.
- H.A.R. Gibb, Whither Islam? Victor Gollancez Ltd., Convent Garden, 1932.
- Hafeez Malik (Editor), Iqbal Poet Philospher of Pakistan, Columbia University Press, New York and London, 1971
- H. Hasan Ahmed, Iqbal, His Political Ideas at Crossroad, Aligarh, 1979.
- Iqbal Singh, The Ardent Pilgrim, (i) Oreint Longman Ltd., Bombay-Calcutta - Madras, 1951. (ii) Oxford University Press, Delhi, 2nd Edition, 1997.
- Iqbal Singh, The Ardent Pilgrim, An introducation to the life and work of Mohammad Iqbal, Oxford University Press, Delhi, 2nd Edition, 1997.
- Iamila Khatoon, Dr, The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 3rd Edition 1997.
- K.K. Aziz, A History of the Idea of Pakistan, 4 Volumes, Vanguard Books, Lahore, 1987.
- K.K. Aziz, Complete Works of Rehmat Ali,

- K. L. Gauba, Griends and Foes, Peoples Publishing House, Lahore.
- Luce Claude Maitre, Introduction to the Thought of Iqbal, Iqbal academy Pakistan, Lahore, 2nd Edition, 1981.
- Manzoor H. Khatana, Iqbal and the Foundation of Pakistani Nationalism, Book Traders Lahore, 1992.
- Mazher-ud-din Siddiqi, "Iqbal's Concept of Evolution", included in studies in Iqbal's thought and Art, edited by M. Saeed Sheikh, Bazni Iqbal, Lahore, 1987.
- Mohammad Ali, Ch., The Emergence of Pakistan, Research Society of Pakistan, University of Punjab, Lahore, 9th Impression, 1996.
- Mohammad Altaf Hussain Ahangar, Iqbal and Hadith: A Legal Perspective, included in Iqbal Review, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1996.
- Mohammad Altaf Hussain Ahangar, Iqbal and Quran: A Legal Perspective, included in, Iqbal Review, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, Oct. 1994.
- Mohammad Altaf Hussain Ahangar, Iqbal's Theory of Ijma: Perspectives and Prospects, Iqbal Review, April 1997, Journal of the Iqbal Academy Pakistan, Lahore.
- Mohammad Khalid Mas'ud, Iqbal's Reconstruction of Ijtihad, Iqbal Academy Pakistan, Lahore - Islamic Research Institute, Islamabad, 1995.
- Mohammad Maruf, A Reply to some Critics of Iqbal, Journal of the Iqbal Academy Pakistan, Lahore, Oct. 1995.
- Mohammad Munawwar, Prof., Dimentions of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1986.
- Mohammad Munawwar, Prof., Iqbal: Poet Philospher of

Islam, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2nd Edition, 1985.

- Mohammad Sadiq, Dr., A History of Urdu Literature, 2ndEdition, Oxford University Press, Karachi, 1985.
- Mohammad Saeed Malik, Chief Editor, the All Pakistan Legal Decisions, 1990, PLD Publishers, Lahore.
- M.S. Rachid, Iqbal's Concept of God, Kegan Paul International, London and Boston, 1981.
- M. Saeed Sheikh (Editor), Studies in Iqbal's Thought and Art, Bazm-e-Iqbal, Lahore, 1987.
- Pyarelal Rattan, Living Tradition, Raja Publications, Khanna, 1983.
- M. Rafiq Chauhan, Same Aspects of Iqbal's Contribution to the Cause of Islam, Journal of the Iqbal Academy of Pakistan, Lahore, Jan. 1978.
- Raymond W. Baker, Capitalism's Achilles Heels, John Wiley and Sons Inc. NJ, 2005.
- Riffat Hassan (Collected and Edited), The Sword and the Sceptre, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.
- Sachchidananda Sinha, Iqbal: The Poet and His Message, Ram Narain Lab, Allahabad, 1947.
- S.A. Vahid, Iqbal and his Critics, Included in Iqbal Review, Journal of Iqbal Academy Pakistan, Karachi, April 1964.
- Sharifuddin Pirzada, Syed, Evolution of Pakistan, Royal Book Company, Karachi, 2nd Edition, 1995.
- S. Hassan Ahmed, Iqbal: His Political Ideas at Crossroads, Printwell Publications, Aaligarh, 1979.
- Shafique Ali Kahn, Dr., Iqbal's Concept of North West Muslim State, Markaz-i-Shaoor-o-Adab, Liaqat Abad,

Karachi.

- ☞ S.M. Yousuf, Dr. A Study of Iqbal's Views on Ijma, Included in Iqbal Review, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, Oct. 1962.
- ☞ Sumat Parkash Shauq, Thus Spoke Firaq, Allied Publishers, New Delhi, Bombay, Calcuta, Madras, Nagpur, Ahmedabad, Bangalore, Hyderabad, Lucknow.
- ☞ Tara Chand Rustogi, Iqbal in Final Countdown, Omsons Publications, New Delhi, 1991.
- ☞ T.C. Rustogi, Western Influence in Iqbal, Ashish Publishing House, New Delhi, 1987.
- ☞ Waheed Qureshi, Dr, Edited: Selections from the Iqbal Review, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2nd Ed. 1995.
- ☞ Wilfred Cantwell Smith, Islam in Modern History, The New American Library, New Youk, 1959.
- ☞ Wilfred Cantwell Smith, Modern Islam in India, Sh. Mohammad Ashraf, Lahore, Pakistan, Reprinted 1969.

☆......☆......☆

اشاریہ

- اقبال کا نام کم و بیش ہر صفحے پر موجود ہے۔ اسے اشاریے میں شامل نہیں کیا گیا۔
- فہرست، حوالے، حواشی، تعلیقات اور کتابیات اشاریے میں شامل نہیں۔
- موضوعات کے لیے ابواب کی تفصیل ملاحظہ کی جائے۔

❄ اشخاص

محمد صلی اللہ علیہ وسلم

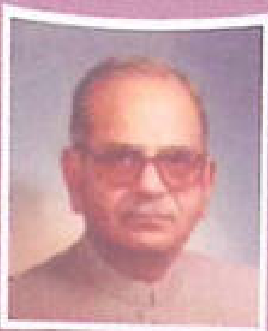
رسول اکرمؐ، حضورؐ، مصطفیٰؐ، پیغمبرِ اسلامؐ، رسولِ آخرؐ، رسولِ اعظمؐ، رسالت مآبؐ

☆......☆......☆

❁ مقامات

ادارے / تحریکیں

☆……☆……☆



علامہ اقبال اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے نقیب اور تصورِ پاکستان کے خالق ہیں۔ مسلم بیداری میں ان کا کردار بے مثال ہے۔ وہ اعلیٰ ترین علمی و فکری سطح پر قرآن کے علم، حکمت اور ہدایت کو بیان کرتے ہیں۔ قدیم میں کیا درست ہے اور کیا غلط ہے اور جدید میں اچھائی کیا ہے اور برائی کیا ہے، اس ضمن میں اقبال کا موقف توازن اور صحت کا حامل ہے۔ اسی طرح مغربی جمہوریت اور اسلامی جمہوریت کا فرق و امتیاز بھی اقبال نے واضح طور پر پیش کیا ہے۔ عہدِ حاضر میں اجتہاد کی ضرورت کو سب سے پہلے اقبال نے بیان کیا اور اجتہاد کس درجے اور کس نوعیت کا ہونا چاہیے اس ضمن میں اقبال کا موقف معاصر تقاضوں کو پورا کرتا ہے۔

کتاب پنجم کا موضوع اقبال کے فہمِ اسلام پر اعتراضات کا مطالعہ ہے۔ پاکستان اور عالمِ اسلام کے روشن مستقبل کا انحصار درست فہمِ اسلام پر ہے اور درست فہمِ اسلام ہی انسانیت کو ایک محفوظ اور درخشاں مستقبل سے ہم کنار کر سکتا ہے۔ یہ کتاب اقبال کے درست فہمِ اسلام کی نشاندہی کرتی ہے۔

کتابِ ششم میں اقبال کے اُردو کلام پر فنی اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ بڑی شاعری اپنا لسانی پیکر خود تیار کرتی ہے۔ تازہ اور وسیع افکار، تازہ اور وسیع زبان کے متقاضی ہوتے ہیں۔ روایتی نقادوں کے نزدیک روزمرہ، محاورہ، تذکیر و تانیث، الفاظ کے دروبست اور زبان کی صفائی اہم ترامور تھے۔ انھوں نے اقبال کے اُردو کلام کو انھی زاویوں سے پرکھا اور اعتراضات کی بوچھاڑ کر دی۔ لکیر کے فقیر روایتی شاعری کو حتمی و دوامی سمجھتے تھے۔ نئی تشبیہات، نئے استعارات اور نئے علائم ان کے نزدیک شجرِ ممنوعہ تھے۔ افکارِ تازہ سے مانوس ہونا بھی ان کے لیے محال تھا۔ جدید نقادوں نے شور مچایا کہ اقبال نے انگریزی شاعری کے اصول و مسلمات سے انحراف کیا ہے۔ اس کتاب میں دونوں طرح کے اعتراضات کو زیرِ بحث لا کر اس امر کو واضح کیا گیا ہے کہ اقبال نے بلند و عمیق افکار اور اعلیٰ ترین جذبات و احساسات کو عمدہ ترین شعری پیکر میں ڈھال دیا ہے۔

اقبال اکادمی پاکستان

ISBN 978-969-416-536-3